EL INCONSCIENTE, LA TÉCNICA Y EL DISCURSO CAPITALISTA

Néstor A. Braunstein



EL INCONSCIENTE, LA TÉCNICA Y EL DISCURSO CAPITALISTA

por

NÉSTOR A. BRAUNSTEIN



grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS,
04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C 1425 BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página
ALMAGRO 38, 28010
MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva
ALMAGRO 38, 28010
MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos
DIPUTACIÓN 266, BAJOS,
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

BF28.E7
B73
2012 Braunstein, Néstor A.
El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista / por Néstor A. Braunstein. — México : Siglo XXI, 2011.
194 p. — (Psicología y psicoanálisis)

ISBN-13: 978-607-03-0352-4

1. Psicoanálisis. 2. Inconsciente 3. Tecnología – Aspectos psicológicos. 4. Subjetividad 5. Formas del discurso. I. t. II. Ser.

primera edición, 2012

isbn 978-607-03-0352-4

impreso en mújica impresor, s.a. de c.v.
camelia núm. 4
col. el manto, iztapalapa

INTRODUCCIÓN: EL MALESTAR EN LA CULTURA TECNOLÓGICA

Siempre hemos creído y repetido que Freud desestimaba sistemáticamente los caminos propuestos para superar el malestar en la cultura: "La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla no podemos prescindir de calmantes". Una vez asentada esta difícil conclusión (que era, en verdad, el punto de partida) se dedicaba a discutir los inconvenientes de cada una de las soluciones propuestas a esos impases: no le parecían aceptables el delirio colectivo que es la religión, el delirio singular de la locura, el amor al prójimo, el amor sensual, el amor con metas (sexuales) inhibidas, la satisfacción atenuada que procuran la sublimación artística y el trabajo psíquico o espiritual "que no conmueven nuestra corporalidad" y sólo son asequibles para pocos seres humanos, el repliegue esteticista sobre la belleza, las intoxicación con drogas embriagantes que acaban por ser "peligrosas y dañinas", la soledad y el extrañamiento del mundo, el aislamiento para "cultivar el propio jardín", las tentativas orientales de controlar el deseo y domeñar las aspiraciones pulsionales con técnicas como el yoga, la búsqueda de satisfacciones perversas incondicionadas y sordas a los reclamos de la civilización, el intento de superar la aversión natural de los hombres al trabajo así como la búsqueda mística de fusiones oceánicas. El fundador del psicoanálisis era escéptico con relación a todas estas estrategias de atemperar el malestar de los humanos en el mundo y la meta por todos anhelada de "alcanzar la felicidad y mantenerla". Si el programa del principio del placer es el que fija su fin a la vida, forzoso era para Freud reconocer que su cumplimiento "es absolutamente irrealizable y que las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea 'dichoso' no está contenido en el plan de la Creación". Sin embargo, pocos han observado que la condena que parece recaer sobre la extensa lista de caminos a la felicidad deja un cierto resquicio intocado aunque, en cierto modo, susceptible también de serias reservas.

Cabe recordar sus palabras:[1]

Hay por cierto otro camino, un camino *mejor,* como miembro de la comunidad, y con ayuda de la técnica guiada por la ciencia, pasar *a la ofensiva contra la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre.* Entonces se trabaja con todos para la dicha de todos (p. 77) [cursivas mías].

Es cierto que después de ese elogio al camino preferible seguían ciertas reservas a las que aludía como "un factor de desengaño" e indicaba que

Se han hecho extraordinarios progresos en las ciencias naturales y su aplicación técnica consolidando el gobierno sobre la naturaleza en una medida antes inimaginable. Los detalles son notorios; huelga pasarles revista. Los hombres están orgullosos de estos logros y tienen derecho a ello. Pero [sin embargo parece] que el poder sobre la naturaleza no es la única condición de la felicidad humana, como tampoco es la única meta de los afanes de la cultura (p. 86).

Pese a su "huelga pasarles revista" de algún modo se complacía Freud en hacerlo y nombrar a la telefonía, la telegrafía, el aumento de la memoria por el gramófono, los avances de la arquitectura en la producción de casas cada día más confortables como sustitutos del seno materno, el avance en el dominio sobre las enfermedades y la mortalidad infantil, la antisepsia y una "larga serie de tales beneficios que debemos a la tan vilipendiada época del progreso técnico y científico". Nuevamente, llegado a ese punto, "se hace oír la voz de la crítica pesimista": muchos de los males a los que las tecnociencias ponen coto son males atribuibles a la técnica misma; por ejemplo: "¿De qué nos sirve haber limitado la mortalidad infantil, si justamente eso nos obliga a la máxima reserva en la concepción de hijos... y nos impone penosas condiciones en nuestra vida sexual dentro del matrimonio y probablemente contrarresta la beneficiosa selección natural?" (p. 87). Proseguía mostrando la sucesión de las hazañas del hombre empezando por la mítica conquista del fuego hasta llegar a la idea de que todas estas herramientas son perfeccionamientos de los órganos corporales, tanto los motrices como los sensoriales

[1] S. Freud, *El malestar en la cultura,* en *O.C.*, vol. XXI, Buenos aires, Amorrortu, 1976,.

y hace, a partir de ello, un "elogio del hombre" en el que resuenan los ecos del coro de *Antígona.* Señala el avance desde los ideales de cultura representados por los dioses hasta "la situación actual donde el hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis... verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares... que en ocasiones le dan todavía mucho trabajo" (p. 90).

No se le escapaba el carácter transitorio de sus reservas:

Es cierto que tiene derecho a consolarse pensando que ese desarrollo no ha concluido en el año 1930 d.C. Épocas futuras traerán consigo nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable, en este ámbito de la cultura, y no harán sino aumentar la semejanza con un dios. Ahora bien, en interés de nuestra indagación no debemos olvidar que el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios" (p. 91).

Lo que vino después sobrepasó las expectativas de las imaginaciones más desbocadas tanto en el avance de la técnica guiada por la ciencia como en los peligros inherentes a ese avance y el malestar en la cultura del sujeto sumergido en lo actual: un sistema de capitalismo global sin alternativas a la vista. No pudo Freud imaginar la violencia incomparable de la segunda gran guerra, el genocidio planificado científicamente, la aparición de armas devastadoras, la contaminación de las aguas y del aire, las nuevas enfermedades provocadas ora por la escasez, ora por la abundancia, la amenaza de extinción de recursos naturales y especies animales y vegetales, la contracepción con el aumento de la posibilidad de una vida sexual no regulada ni por la esperanza ni por el temor à la reproducción, la explosión demográfica, el riesgo aterrador que implica cualquier "ingeniería genética" que corrija el genoma humano, el aumento brutal en la desigualdad de la distribución de la riqueza, el desarrollo de una memoria universal y universalmente asequible que podría acabar en un monopolio corporativo de la información, el alcance mundial de medios de difusión de masas que tienden a uniformar la atención y la conciencia, la invención de sustancias químicas que pueden actuar como fármacos, es decir, como medicinas y como venenos, por lo cual tenemos tantos motivos para felicitarnos como para deplorar el avance de la química, el rechazo del pensamiento filo-sófico en nombre del cálculo informático con desdén de todo lo que no es "dato" capaz de alimentar

a las omnipresentes y omniscientes computadoras, el olvido de la dimensión metafórica del lenguaje en beneficio de la pura denotación (neolengua orwelliana), la manipulación de las mayorías en nombre de la democracia en pantalla y como pantalla de la dominación, el aumento de la discriminación como protección de las "sociedades avanzadas", las nuevas formas —muchas veces degradadas— del arte, la exposición al peligro de la energía nuclear incluso cuando sus usos son "pacíficos". En síntesis, que el sistema de producción no es compatible con el principio del placer sino con el *goce* en sus formas más devastadoras que se sostienen en el reforzamiento tiránico del superyó.

El desarrollo técnico llega ahora a eso que, según podremos constatar, es un discurso contrario al psicoanálisis y a la lucidez freudiana, un discurso PST, "peste" o "post", vislumbrado por Lacan. Lo relacionamos con el pasaje de las sociedades disciplinarias de Foucault a las sociedades de control organizadas por los recursos tecnológicos que supo denunciar Deleuze y que hace necesario, hoy más que nunca, un "retorno a Freud", es decir, a la escucha de esa voz que resiste al amo, la del inconsciente. El discurso del psicoanalista ha sido y sigue siendo "el revés del discurso del amo". El amo cambia de rostro, de nombre y de herramientas al tiempo que multiplica sus prótesis. El inconsciente no, pues su esencia es la resistencia y la búsqueda de caminos para superar la censura. Es así que "el inconsciente es la política" ("L'inconscient c'est la politique"; Lacan, 10 de mayo de 1967) y por ello, por "el malestar en la cultura", por el goce que se infiltra y obtura los caminos del deseo y al deseo mismo, es que el síntoma tiene siempre un alcance político, "biopolítico" diríamos aludiendo a Foucault, ese pensador que dio en el clavo sin decidirse a llamar al clavo por su nombre: "goce", al que confundía pensando que se trataba del "uso de los placeres".

A estas alturas del siglo XXI Freud podría comprobar que el "mejor" camino que él vislumbraba para el hombre está tan erizado de peligros como el "peor" que hubiera podido imaginar y que, sin embargo, el movimiento del avance técnico es avasallador e imposible de detener y mucho menos sería posible volver atrás en la historia hacia un pasado que por mil motivos debía desvanecerse. ¿Qué queda entonces? Oír al inconsciente, es decir, dar paso al discurso de su sujeto. La palabra en libertad y extraña al cálculo, surgida de y en la transferencia, la palabra que redime y que puede crecer en medio

del peligro mortal que le acecha en nuestros tiempos. La palabra poética en la que ponía Hölderlin sus esperanzas.

Para estar en condiciones de escuchar esa voz amordazada, se impone, como quería Derrida para sí mismo, ser "totalmente historizante", no olvidar nunca "la procedencia histórica de todos los conceptos que utilizamos así como de nuestros gestos". Es por eso que conviene repetir: "Mejor pues que renuncie quien no pueda unir su horizonte a la subjetividad de su época".

Todo el mundo se complace en citar y recitar esta frase de Lacan de 1953. Pero ¿sabemos cuál es esa subjetividad, particularmente en nuestra época pues no podríamos "renunciar" a ninguna otra? ¿Es "una" esa subjetividad? ¿Tiene "la época" una subjetividad? ¿Qué clase de sujeto (gramatical) es "la época" para tener ese atributo —supuestamente filosófico, ya que no podría ser psicológico y mucho menos cultural— de la "subjetividad"? ¿Cómo unir nuestro horizonte a una subjetividad epocal? ¿Hay una subjetividad diferente en cada época y por lo tanto cabría concebir a la subjetividad como un producto histórico? ¿A qué tendríamos que renunciar, al psicoanálisis? Así lo sugiere la intimación retórica de la pregunta que sigue: "¿Cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico?" Estamos lanzados con "esas vidas" —¿las de quiénes?— en un movimiento que nos reúne aunque, a la vez, y desde el párrafo anterior del mismo artículo, se nos impone atravesar "una larga ascesis subjetiva que nunca sea interrumpida" para llegar a ser el eje de todas esas vidas.

Desde 2004 (cursos publicados en Internet) vengo insistiendo en que hay una inquietante analogía entre el nuevo "discurso de los mercados" que se expresa en las "sociedades de control" y el discurso del psicoanálisis pues en ambos el lugar de agente es ocupado por el semblante del objeto @. En el primer caso son los "servomecanismos", estos inquietantes objetos siempre en vías de ser obsoletos que se venden a los habitantes del mundo que quieren estar al día, chirimbolos a los que Lacan llamó *lathouses*. En el segundo caso el agente es esa forma de semblante del objeto que encarna el psicoanalista cuando se dirige al sujeto atarantado por esos mismos aparatos. A lo largo de mis cursos de 2004 a 2006 abordé esa analogía, expuse las diferencias entre ambos y mostré que, compartiendo una fórmula estructural, eran entre sí excluyentes. Observé y publiqué en distintas

oportunidades la sucesión de tres formas históricas del discurso del amo (clásico, capitalista y "de los mercados")[2] y como correspondían a las sociedades de soberanía, disciplinarias y del control.

Sin abandonar el tema, los años 2007 a 2009 estuvieron dedicados a estudiar el tema de la memoria en psicoanálisis y abundaron las referencias a las nuevas formas de almacenar la memoria mediante servomecanismos cibernéticos y el intento de excluir la concepción freudiana del tema cuya piedra basal es el concepto de represión. De allí salieron dos libros que fueron publicados primero en español y luego traducidos al francés y al inglés y un tercero que espera el momento de su aparición.

En 2010 y 2011 volví al tema de los "servomecanismos", encontré una convergencia pero también una confusión con el concepto de "dispositivo" y pude poner en contacto estos conceptos con el *Gestell* (dispositivo) de Heidegger, con los "aparatos ideológicos" de Althusser y con los cuatro discursos proclamados por Lacan a los que agregó, de repente y en algún momento, el inesperado "discurso del capitalista". De este recorrido puede seguirse la trayectoria en las actas de las clases que se dictaron en la UNAM y se transcribieron en <www.nestorbraunstein.com>.

El más reciente semestre de los cursos en la Facultad de Filosofía y Letras (primero del año 2011) tuvo como tema "La técnica, el inconsciente y el tiempo". En él, con la ayuda invalorable de un público atento, crítico y entregado a apasionantes discusiones, pude dar una forma provisionalmente definitiva a estos años de reflexión en la que tantos colegas, amigos y compañeros intervinieron y ayudaron, en la que tantos autores fueron revisados y citados, en la que tantos obstáculos hubo que remover para sostener la marcha del motor de estas elaboraciones: el discurso del psicoanálisis.

De entre cientos de personas que participaron en esta obra que no es personal sino efecto de una colectividad de estudiosos, todos los cuales saben de mi agradecimiento, hay un nombre que quiero destacar y al que quiero dedicar estas páginas: Víctor Castro Santillán, abatido por la barbarie, ejemplo supremo y sublime del estudiante mexicano.

Cuernavaca y México, D. F., junio de 2011

[2] "Los mercados", en plural, pues existen el mercado de la producción y el consumo de mercancías, el financiero, el del trabajo y el de las conciencias y la memoria. Sería más fácil, aunque menos exacto, decir "discurso del mercado".

PRIMERA PARTE

LA HISTORIA HUMANA ES LA HISTORIA DE LA(S) TÉCNICA(S)

1. EL RELOJ, HECHO DE PALABRAS. DISPOSITIVOS Y SERVOMECANISMOS

Comenzaré con una anécdota personal referida a un antiguo —quizás debería decir "alguien que fue"— amigo. La amistad implica una expectativa o promesa de reciprocidad pero, en el caso del que hablaré, tengo dudas sobre su condición de amigo a partir de expresiones insólitamente hostiles que le escuché decir en fecha reciente. La "razón" de su encono era una frase que me oyó pronunciar hace treinta años y que, es evidente, sigue ardiendo en él como un fogoso tizón personal del que no consigue recuperarse o del que goza con recóndita fruición. Diré, para caracterizarlo en lo intelectual, que se trata de un científico reconocido y premiado al que desde hace muchos, muchos, años he descrito, reconozco que con más exactitud que caridad, como "fundamentalista científico". Esta atribución, sin embargo, no hizo que dejase de tratarlo como amigo por sus gestos, por su sincera solidaridad en momentos difíciles, por su inteligencia en los asuntos en los que es experto, por la humorística originalidad de su lenguaje y por otras no menos apreciables virtudes. Al igual que me sucedía con él, no me he privado de la amistad de otros especímenes de fundamentalistas con los que tampoco coincido: religiosos, políticos, moralistas y también, por supuesto, psicoanalistas que son mis colegas. Sé que la expresión "fundamentalista científico" parece extravagante y es bizarra tanto si se piensa esta palabra en su sentido en nuestra lengua como si se la traduce desde el francés o el inglés. Recurro a ese raro sintagma (que parece oxímoron y opción excluyente: *o* fundamentalista *o* científico; no las dos cosas a la vez) para calificar la postura de este y de muchos investigadores que sólo encuentran "verdad" o validez en lo establecido por la ciencia positiva. Ellos, haciendo gala de una altanera arrogancia, se permiten despreciar y agraviar con los epítetos más violentos a todos los que no comparten su catecismo: fundamentalistas son los que no concuerdan con ellos. Son —posiblemente todos conocemos a alguien así— esos fanáticos del saber experimental "demostrado" que desdeñan por "retrógra-

dos" a quienes piensan que hay razones que la razón desconoce y no condescienden a las sutilezas de la filosofía dialéctica a la que llaman "oscura" porque en ella la "realidad" empírica se presenta como sospechosa y contradictoria. Para los miembros de esta especie no hay pecado mayor que dudar de la "realidad", de "las cosas como son". El suyo es un iluminismo apasionado. Son partidarios apasionados de la función denotativa de las palabras y se irritan cuando se les hacen notar las connotaciones o los valores metafóricos de los significantes. Gustan citar a un Freud que habría dicho que "un cigarro es también un cigarro". (No se les pida que digan dónde o cuándo Freud dijo eso.)

En aquella oportunidad, lejana ya, a comienzos de los ochenta, este Bournisien (¿quién que leyó la novela no se acuerda del farmacéutico ateo que se extenuaba dando argumentos "científicos" contra Homais, el cura del pueblo, en *Madame Bovary*?), este sacerdote de bata blanca, me oyó decir una frase inspirada por la epistemología de Bachelard,[1] aunque nunca fuese pronunciada exactamente así por el viejo Gaston (1884-1962). La frase en cuestión era muy simple y para mí evidente: "Un reloj está hecho de palabras" (*les instruments ne sont que des théories materialisées*). No sé si a todos esa contundente afirmación les produce una molestia semejante a la sufrida por mi amigo —de cualquier modo no por ello dejaremos de intercambiar opiniones en la medida en que me lo permitan—. Mi querido fundamentalista miró la muñeca de su antebrazo izquierdo y no pudo ver en ella otra cosa que un objeto metálico que tenía inscritos —debíamos reconocerlo tanto él como yo— una cantidad de números romanos (no había relojes digitales en esa época). El investigador, sensualista impenitente como siempre lo fue, era incapaz de percibir en ese ob-

[1] Naturellement, dès qu'on passe de l'observation à l'expérimentation, le caractère polémique de la connaissance devient plus net encore. Alors il faut que le phénomène soit trié, filtré, épuré, coulé dans le moule des instruments, produit sur le plan des instruments. Or les instruments ne sont que des théories matérialisées. Il en sort des phénomènes qui portent de toutes parts la marque théorique" (Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* [1934], París, PUF, 1968, 10a. ed., p. 16). Traduzco: "Naturalmente, desde que se pasa de la observación a la experimentación, el carácter polémico del conocimiento se hace aun más nítido. Es necesario entonces que el fenómeno sea cribado, filtrado, depurado, volcado en el molde de los instrumentos, producido en el plano de los instrumentos. Pero los instrumentos no son sino teorías materializadas. Surgen de allí fenómenos que llevan por todas partes la marca teórica".

jeto que miraba con insistencia otra cosa que la sustancia ruda y dura, ardua y urdida por la industria. Se exasperaba al oírme decir que esa "cosa" no era sino "razón materializada" y que ese cacho de metal, como entonces le dije, era "materia racionalizada", organizada por el lenguaje. Yo quise argüir en sus propios términos: si "velocidad es igual a espacio sobre tiempo", un móvil cualquiera, digamos para el caso las agujas del susodicho aparatito, que recorre espacios iguales en lapsos iguales es un "reloj", es decir un instrumento para medir el tiempo. La razón científica organiza a ciertas sustancias inorgánicas, las somete a su imperio, las introduce en el imperio del cálculo y así las palabras del pensamiento científico pueden devenir en utensilios, en herramientas, que *sirven* a sus usuarios. Son además, y eso tampoco puede verse en el cuadrante de un reloj, *mercancías*, cuyo secreto y misterio es, por un lado, la extracción de plusvalía y, por otro, un plus de gozar adscrito y adherido al cuerpo, a la muñeca izquierda y al ojo del usuario. El mecanismo del reloj es siervo de nuestras intenciones y así nos encontramos presentes, coincidiendo todos a la misma hora, para escuchar una conferencia o asistir a un concierto. Todos concertados por los significantes sociales, los del Otro, encarnados en un mecanismo que funciona con "exactitud". ¿Quién puede dividir y matematizar el tiempo, quién puede hacerlo sin significantes? ¿Qué es el tiempo cronológico mismo sino un efecto de la palabra que introduce discontinuidades en el flujo inanimado del tiempo cósmico?

No sólo era Bachelard mi fuente de inspiración en aquel ya lejano encuentro con mi "amigo". Tenía fresca también la lectura del seminario II de Lacan[2] (1954-1955) que acababa de aparecer en francés (con más de veinte años de atraso). En esas páginas explicaba nuestro maestro en psicoanálisis que un reloj no es lo que cualquiera piensa, que no es lo contrario ni tampoco un simulacro de lo viviente, un simple artificio o artefacto como podrían serlo la silla o la mesa u otros objetos que se acomodan a nuestro cuerpo y parecen extensiones de él (cit., p. 94). Las máquinas son algo distinto pues encarnan la actividad simbólica más radical de que el hombre es capaz. Mi frase relojera parecía venir de ese seminario: "Las máquinas más complicadas no están hechas sino de palabras" (cit., p. 63). Agregaba Lacan

[2] J. Lacan, Seminarios del 12 de enero y del 22 de junio de 1955. *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalse,* París, Seuil, 1978, pp. 94 y 343.

—en una reflexión que articulaba su pensamiento sobre la técnica con el de Descartes— que el filósofo del *cogito* buscaba en el hombre, precisamente, al engranaje, eso que funcionaba como un reloj. El mecanismo que actúa como un autómata, que marcha solo, que se autorregula, no es lo inhumano sino lo más específicamente propio del hombre. Se preguntaba: "¿En qué somos, en tanto que hombres, parientes de la máquina?" (cit., p. 45) Nadie antes de Descartes había pensado o dicho que nuestros cuerpos son *homeóstatos*, una hipótesis anticipadora de esa teoría de sistemas que tomaría vuelo en la década de 1970. La biología puede y debe entenderse con relación a los procesos *mecánicos* de autorregulación (*feed-back*) y la biología requerida por Freud en los principios de su actividad teórica no derivaba de ninguna hipótesis especulativa sobre la vida sino de la aplicación de las leyes de la termodinámica, de un sistema de ecuaciones de energía que sólo buscaba y encontraba su fundamento en la matemática, en el desplazamiento de cantidades de excitación. Para Freud, en una provocación equivalente a la que sacudió a "mi amigo", "el cerebro es una máquina de soñar" (Lacan, cit., p. 96) sin que por ello los resultados sean calculables o predecibles. Por esa incompatiblidad se sostiene la discrepancia entre las neurociencias y el psicoanálisis. El espacio y el tiempo de las relaciones del sujeto, la *transferencia,* concepto y herramienta técnica, sí, técnica, fundamental del psicoanálisis escapa y por definición escapará siempre al sistema binario de ceros y unos, a la alternancia de una corriente que pasa o no pasa a través de un *switch* interruptor. La transferencia —no se lo vayan a decir a mi amigo— es el espacio donde actúan los *fantasmas* (fantasías) que son irreductibles al cálculo. Volveremos sobre ello.

Así, el reloj es un producto de la técnica, un mecanismo que nos sirve y nos dota de un sentido exacto del pasar del tiempo, más allá de nuestras imprecisiones subjetivas. De ahí en más es un *servomecanismo,* y me dispongo —estoy *dispuesto*— acepto, el *dispositivo* de una exposición escrita que me impone organizar mis palabras de modo que respondan positivamente al dispositivo que pide congruencia entre el nombre del objeto-libro, su título, su género, el ensayo y su contenido, a centrarme en torno a la relación entre los "servomecanismos", tema de mi discurso y los "dispositivos" pensando que, en principio, a esta palabra la tendremos que interrogar con un propósito analítico, usarla con cautela y acabar por incluirla en

un "discurso". La palabra "dis-poner", sin embargo, se nos presenta como evidente y unívoca, pero habrá de des-com-ponerse en el prefijo "dis" ("prefijo que significa negación o contrariedad, separación o distinción" —según el DRAE—) y el verbo "poner": "disponer" y todos sus derivados, pues, bien podrían indicar lo contrario de lo que pretendo transmitir. Si "dis-pongo" de cierta manera a las palabras en la frase ("un reloj está hecho de palabras") puedo in-disponer a mi auditorio o a mis lectores, irritados por una supuesta "audacia". Proponer, disponer, componer, reponer, suponer. Siempre poner, instalar, *poser, mettre, put, stellen, setzen.* Poner en escena, disponer sobre la escena y el espacio de las páginas o del tiempo adjudicado, un compuesto de palabras encadenadas tendientes a evocar un sentido que puede contraponerse, contra-positivamente, a los sentidos supuestos, supositivos. Estamos "dis-puestos", "pre-dispuestos" a re-com-poner el sentido del dispositivo (en Heidegger se llamará *Gestell*) o de los dispositivos (en Foucault, Deleuze: *dispositifs*) y a separar de ellos, evitando la confusión introducida en el tema por otro autor, Agamben, a los objetos de los que nos servimos: los servomecanismos. Esa separación conceptual es nuestra primera tarea. En resumen, me creo en condiciones de demostrar esta pro-posición: *un dispositivo no es un servomecanismo.* Es otra cosa, más amplia, y, a su vez, sólo se entiende en el seno de un discurso.

Retornemos por ahora a nuestros cronómetros. Admitamos que cualquier reloj cumple con los requisitos para ser visto como un modelo mínimo y trivial de servomecanismo, uno que, en los tiempos de Freud y de Lacan, a diferencia de hoy en día, no tenía procedimientos de autocorrección. Ahora bien, con un mínimo esfuerzo de la memoria podemos recordar tantos y tantos programas de radio y televisión en donde el conductor, llegado el momento, dice: "La tiranía del reloj nos obliga a suspender ahora este interesante diálogo que hubiéramos querido proseguir; etc. ...". El reloj le *sirve* al locutor para decretar el fin del programa, pero en esa circunstancia él no hace lo que quiere sino lo que el reloj, razón materializada y materia racionalizada, ley del tiempo social, le impone. Él, su entrevistado, el público, los dueños de la empresa de comunicaciones, los anunciadores, todos, son "siervos" del reloj al que deben servir. El reloj marca el tiempo de nuestras acciones y nosotros llevamos las marcas que él nos impone cuando pauta nuestra existencia. El "mecanismo" se ha

transformado en un "tirano"; es un déspota que impone su razón a nuestros deseos. El dispositivo del programa mediático —el anunciador compró un cierto tiempo de "salir al aire"— debe obedecer a las órdenes que imparte el reloj, sordo a cualquier reclamación. ¿Y los actores y espectadores? Somos los servomecanismos de nuestros aparatos prestadores de "servicios" que no son —recordemos— sino productos industriales, mercancías que se comercian, objetos a los que hay que cuidar respetando sus normas de funcionamiento, protegerlos del robo eventual, darles cuerda oportunamente o cambiarles las baterías cuando se agotan. Como decía Julio Cortázar en su "Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj"[3] en un capítulo que debo abreviar por razones de espacio:

> Piensa en esto: cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire. [...] Te regalan —no lo saben, lo terrible es que no lo saben— un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo pero no es tu cuerpo, que hay que atar a tu cuerpo con su correa como un bracito desesperado colgándose de tu muñeca. [...] No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj.

No nos apresuremos a despedirnos de Bachelard, nuestro primer faro, nuestra primera luz, nuestro primer analista del "espíritu científico" que supo orientarnos en la selva de la epistemología. "Razón materializada" y "materia racionalizada". ¡Qué bonito, qué exacto! ¡Estos franceses, siempre con esa elegancia en el decir, ese refinamiento, esa evocación del goce del enunciado y en el enunciado que hace pensar en el goce de la enunciación! (Al susodicho amigo parece que el goce le escuece, le irrita. Poco ha se quejaba él en una reunión de sabios porque hay gente que dice "gansadas" —así las llamó— como la de que un reloj está hecho de palabras y, peor aun, que hasta hay ingenuos y pedantes dispuestos a escucharlas sin enfadarse). Pues del goce se trata: los servomecanismos como el emblemático y paradigmático reloj son instrumentos del goce, de la servidumbre voluntaria (y aquí resumiré la referencia detallada que sin embargo es necesaria y requeriría un análisis pormenorizado al

[3] Julio Cortázar, *Historias de cronopios y de famas*, en *Cuentos completos*, vol. 1, Madrid, Alfaguara, 1994, p. 417.

Discurso de la servidumbre voluntaria escrito en 1648, por Étienne de La Boétie, limitándome tan sólo a una cita o, si el lector se dis-pone a poner-atención, a dos): La primera:

Apenas puede creerse la facilidad con que el vasallo olvida el don de la libertad, su apatía para recobrarla y la naturalidad con que se sujeta a la esclavitud, que se diría que no ha perdido su libertad sino ganado su esclavitud.

Y vaya, alineado con el primero, el segundo entrecomillado:

No es tan fácil el pájaro en dejarse coger por la red, ni el pez en caer al anzuelo como lo es el pueblo en dejarse seducir; maravilla ver cuán pronto se dejan ir al menor halago que se les dispense. Teatros, juegos, farsas, espectáculos, gladiadores, animales extraños, medallas, cuadros, etc., fueron para los pueblos antiguos los incentivos de la esclavitud, el precio de su libertad, los instrumentos de la tiranía. Alucinados los pueblos, cebados en pasatiempos frívolos y hechizados por vanos placeres, se acostumbraron paulatinamente a ser esclavos con más facilidad y aun peor: como los niños que aprenden a leer por el atractivo de las estampas que contiene el libro.

Hay, según la denuncia de este *teenager* del siglo XVII, instrumentos de la esclavitud. Y la servidumbre a los "medios" (dispositivos de diversión) no es algo novedoso. Nada es más humano que la aspiración a entregar la libertad a cualquier "sujeto supuesto saber".

Como puede verse, no nos alejamos del tema de los *servomecanismos* y de los *dispositivos,* a los que agregamos la necesaria referencia a los "*medios*" *de comunicación de masas* como se les llama, según Lacan, de un modo "más o menos correcto". La Boétie ubica en la historia de los "pueblos antiguos" esta esclavitud aceptada voluntariamente y provocada por toda clase de espectáculos. Y nosotros, los que manejamos con nuestros disponibles servomecanismos de "control remoto" los botones del mundo entero como espectáculo, ¿qué podríamos decir del goce de la esclavitud mediática y relojera, de la servidumbre, la nuestra, a las exigencias de los mecanismos? ¿No son ellos la encarnación de la mal comprendida "pulsión de muerte", mal comprendida si se le pretende buscar una razón biológica?

Sigamos pensando en los "servomecanismos", objetos técnicos que nos sirven para conducir nuestras vidas en la medida en que obe-

dezcamos a su programación (*pro-grama*: lo escrito de antemano). La noción de "siervo" implica desde hace milenios que el trabajo pesado (del músculo o del cálculo) es derivado a las manos o al cerebro de un esclavo robusto que trabaja bajo las consignas de un amo que, gracias a esta delegación de funciones, no tiene que hacer otra cosa que dar las órdenes y juzgar de su cumplimiento. El control con uno o varios dedos —algo que es literalmente "digital"— de las funciones de nuestras computadoras, de nuestros correos y teléfonos, y también de la memoria universal concentrada en la red nos sirve como ilustración obvia de la servomecanicidad, y en el susodicho *control* se incluye la corrección automática (o casi) de los errores de nuestros dedos. ¿Y no son esos dedos, a su vez, los servomecanismos de estructuras infinitamente más pequeñas, auténticos *microchips*, encerrados en la caja craneana a los que, desde Ramón y Cajal y aun antes, llamamos neuronas y de las que supuestamente cada uno de nosotros tiene catorce mil millones —aunque muchas veces dudo de que yo o muchos de mis congéneres, especialmente esos que gobiernan, tengamos tantas—? Vaya eso como otra prueba de que lo pequeño gobierna a lo grande y que la nanotecnología recibe hoy más poderes que las máquinas rudimentarias del pasado. No por nada decía Derrida[4] poco antes de morir que hay que revisar la expresión "Dios es grande" pues la omnipotencia parece recluirse en lo ínfimo. Tal vez las nanotecnologías den cabida a una teología del punto, ese punto a partir del cual se produjo el estallido que los científicos llaman Gran Explosión.

La ciencia, la *episteme*, tradicionalmente ha sido vista (y se ha visto a sí misma) como guía y precursora del arte, de la *tekhné*. Por lo menos ésta era la idea de Aristóteles: la ciencia descubre leyes eternas e inmarcesibles, las relaciones necesarias de aquello que nunca deja de escribirse y los hombres, armados con el conocimiento de esas leyes, producen objetos variables, perecederos, corruptibles, contingentes, cosas que sí dejan de escribirse y usarse, destinados después de un tiempo a la basura o, si corren con suerte, a los negocios de anticuarios y a los museos. La *doxa* convencional ha privilegiado siempre al saber matematizado, teórico, por encima del saber hacer, práctico, técnico. En efecto, la *doxa* es ¡vaya paradoja! la gran defensora de la

[4] Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, vol., I. Chicago, Chicago University Press, 2009, p. 258.

episteme en una opinión pública gobernada por el cientificismo. Se ha considerado que la ciencia preside y precede a la eficiencia aunque puede haber eficiencia sin ciencia (tal el caso de los artesanos) y ciencia sin eficiencia (como es el caso, por lo común, de los astrónomos). Hemos de reconocer que el propio progreso de las técnicas ha vuelto obsoleta esta cómoda y tradicional distinción. Hoy en día la ciencia sigue en muchas oportunidades y con entusiasmo el camino indicado por el perfeccionamiento de toda clase de instrumentos que llegan incluso a producir nuevas ecuaciones y nuevas formas de lo real: alteraciones en la estructura de los ácidos nucleicos y, así, otras formas de vida, creación de ambientes donde no tienen validez ciertas leyes físicas, soluciones salidas de las combinatorias cibernéticas para teoremas centenarios que los geómetras nunca pudieron dilucidar. La técnica no és ya la sierva de la ciencia sino que con frecuencia la relación se invierte y sucede lo contrario.[5] Los servomecanismos pueden organizar a la razón e incluso impugnar sus más laboriosos resultados mostrando que los cálculos realizados por omniscientes computadoras no confirman a las mejor pertrechadas de las teorías. Por otra parte, en los niveles económico y político, la organización y la interacción entre los servomecanismos está en función de la distribución del poder. El control de la acción "técnica" de esta "materia racionalizada" se integra en un "*dispositivo*" (*Gestell*), una compleja armazón de *recursos* (*Bestellen*): discursos, técnicas, instalaciones, personal capacitado, materias primas, inversiones de capital, etc., que tiene funciones estratégicas relacionadas con el conjunto de la cultura y de la actividad mundial en todos los planos. La dominación del dispositivo tecnocientífico (vale decir, del conjunto de los aparatos, teorías y personajes que cumplen funciones técnicas) es la primera palanca que permite la dominación de los cuerpos y de las conciencias de todos los seres vivientes (y no sólo de los humanos) así como del conjunto de los recursos planetarios. Quien controla los relojes controla el tiempo (—¡Atención! El tiempo cronológico; no el tiempo lógico). Quien controla los aparatos de posicionamiento global (GPS) controla el espacio y el lugar que en él ocupan los organismos. (—¡Atención! Los organismos; no los sujetos). Quien contro-

[5] Martin Heidegger [1953] en la conferencia que comentaremos extensamente en las páginas siguientes de sus *Vorträge und Aufsätze*, "La pregunta por la técnica" ("Die Frage nach der Technik"), Pfullingen, Verlag Gunther Neske, 1954, p. 22.

la el mapa genómico controla la identidad. Quien controla el saber controla el hacer y quien goza de la propiedad de los aparatos que permiten computar y calcular controla el actuar. Quien controla los archivos controla la memoria, la forma en que el sujeto recuerda su pasado y percibe su presente. El de todos y el de todo.

Es impensable el poder sin esa conjunción de controles. Sin el gobierno que en griego se dice *cibernetes*.

2. EL DISPOSITIVO (HEIDEGGER: GESTELL)

Llegamos así al tema del *dispositivo*, en singular, y de los incontables *dispositivos* técnicos, en plural, que quiero enlazar con la propuesta de los *servomecanismos*, reconociendo una diferencia de nivel entre ambas nociones para luego plantear un tercer nivel, más general, que incluya a ambos: ese tercer nivel será el de los *discursos*. Adelanto desde ya una síntesis que prometo desarrollar paulatinamente y retomar al llegar a las conclusiones sobre la distinción de tres niveles: un primer plano, *a*] de los servomecanismos, de los instrumentos técnicos que prolongan la acción del cuerpo y de la inteligencia "prótesis", si se les quiere llamar así; un segundo plano, *b*] de la organización del uso de estos equipos y aparatos al servicio del poder (en sus distintos niveles y manifestaciones) que es el de los dispositivos, y un tercer plano, *c*] de la integración del conjunto de aparatos y dispositivos en una red compleja y estructuralmente formalizable, no empírica, que es la de los discursos (sólo cuatro) cuyas fórmulas fueron avanzadas por Lacan a fines de la década de 1960 y son esenciales para la comprensión del capitalismo como sistema y la relación que los sujetos guardan con él.

Uno de los móviles de mi escritura es la confusión en torno a los "dispositivos" que no surge de la entrevista dada por Foucault a una revista de psicoanálisis en julio de 1977[1] ni del profundo y postrero ensayo de Gilles Deleuze[2] que comenta, amplifica y no siempre respeta la definición y el concepto propuesto por Foucault. La confusión referida fue sembrada por un texto de Giorgio Agamben[3] que supuestamente prolonga al de Foucault, que no menciona el estudio de Deleuze y que lleva el mismo título de éste último: *Qu'est-ce qu'un dispositif?* En el pequeño ensayo de Agamben que se discutirá en de-

[1] "Le jeu de Michel Foucault", *Ornicar?*, (10), París, julio de 1977, pp. 62-93.

[2] Gilles Deleuze [1988], ("¿Qué es un dispositivo?", en *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 305-312. Traducción de Pardo Torio.

[3] Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, París, Payot-Rivages (569), 2007. Traducido del italiano por Martin Rueff.

talle en el apartado 5 de esta primera parte, el concepto de "dispositivo" es dilatado de manera exorbitante hasta englobar a todos los objetos de uso cotidiano, desde un cigarrillo hasta una computadora y hasta el lenguaje mismo, con lo cual la palabra y la concepción presuntamente innovadoras de Foucault pierden por completo su sentido filosófico. Como dije, lo que me propongo es contraponer a los "servomecanismos" (que Lacan en 1970 llamó, en una única oportunidad, *lathouses*, vocablo que también discutiremos) con los "dispositivos" de Foucault y Deleuze y, a su vez, a éstos, de los "discursos", cuatro, que, según Lacan, constituyen las formas del lazo social. De inmediato podremos captar la fecundidad de esta diferenciación de los "servomecanismos" para ver cómo ellos se integran a los dispositivos, al *Gestell* de Heidegger entendido como dispositivo de todos los dispositivos foucaultianos, y más tarde, en la segunda parte del ensayo, cómo, en nuestros tiempos, los instrumentos tecnocientíficos se transforman en los agentes de un nuevo *discurso,* sustituto y complemento del discurso capitalista, que es el "*discurso de los mercados*". El trabajo de análisis conceptual para diferenciar los tres planos debe (o pretende) desembocar en ideas fecundas que nos orienten en el estado actual de la civilización tecnológica. En el final de nuestro trabajo intentaremos demostrar que la interacción entre *a*]] servomecanismos, *b*]] dispositivos y *c*]] discursos permite definir tres tipos de sociedad que se suceden a lo largo de la historia: las sociedades de soberanía, las sociedades disciplinarias y las de control.

Encaminaré la reflexión teórica evocando una experiencia personal. "Siempre", o sea, desde que puedo recordar, me llamó la atención un modelo arquetípico de "dispositivo". Ese "arquetipo" no es un producto técnico sino un asombroso objeto natural: la *web.* Sí; la telaraña, ese sutil entretejido de hilos tenues donde esos bichos de ocho patas, poniendo en acto su saber instintivo, preparan una trampa, donde está ya prefijado, predeterminado, asignado (*bestellt*), cuidadosamente diseñado, dis-puesto, el lugar de la mosca o el mosco que habrá de ser su alimento. Es en la *web,* admirable construcción de la naturaleza, donde se plasma la inesperada revancha de Arakhné sobre la diosa artesanal que es Minerva, patrona de las artes e inventora de la rueca (cf. *Las metamorfosis* de Ovidio y "la tela" de *Las hilanderas* de Velázquez). Es la *web* —hablo ahora del Internet— como inmensa *organización caótica* (valga el oxímoron) de los distintos discursos (del

amo, de la histérica, de la universidad, del analista, del capitalista, de los mercados) como una enorme frazada que envuelve al mundo y en la que se producen —se traman y entretejen— las subjetividades del presente, incluso para los que no tienen acceso a ella. La *web*, el inmenso hipertexto que todo lo acoge sin remilgos, sin autor ni objetivos, que se extiende como la tela de la araña y que vive en cada hilo, en cada línea de su ingrávida materia:

> *The spider's touch, how exquisitely fine!*
> *Feels at each thread, and lives along the line.*
> Alexander Pope, *An Essay on Man* (1734)

Juego con los dos sentidos de *web*: dispositivo etológico y organización informática. ¿Es casualidad que los anglófonos hayan llamado *web* y los francófonos *toile* (tela) al más prominente, al más rico, al más prodigioso, al más amenazante, al más divino y diabólico de los dispositivos o servomecanismos (ya intentaremos aclarar esta disyunción) que hasta hoy se han producido en la historia? ¿Quién se atrevería a pensar quiénes son los moscos y las moscas que tienen su lugar "asignado" (a-signado, pre-parado) en la Internet? ¿Un servomecanismo o un dispositivo? Todavía no hemos decidido si se trata de uno u otro y, puesto que podemos navegar entre las dos denominaciones, cabe también que reconozcamos provisionalmente cierta analogía de ambas categorías. En la medida en que "sirve" a sus usuarios y al mismo tiempo los pone a su "servicio", siendo un recurso tecnocientífico, la *web* es un "servomecanismo" y el más avanzado entre ellos. En la medida en que es un conjunto dispar y heteróclito de informaciones, regulaciones, proposiciones doctrinarias y distribuciones jerarquizadas del saber-poder, organizada para servir a discursos contrapuestos y enfrentados entre sí por la dominación de las masas humanas a nivel planetario, Internet es un "dispositivo" y no uno cualquiera, sino aquel que absorbe con voracidad a la totalidad del saber, el que guarda en acto o en potencia las coordenadas temporales, espaciales e identitarias de todos y cada uno de los usuarios de ese gigantesco "servomecanismo". Ésta es la nueva forma histórica que han tomado los llamados "seres humanos". En ese conjunto de las computadoras interconectadas se encarna la memoria y el saber de la especie. Y cada uno está invitado —coaccionado— a

tomar su lugar en él. Es allí, en ese sucedáneo del Saber Absoluto, donde se define el "ser social".

Mostremos desde ya nuestras cartas: la *web* es *un* dispositivo, no uno más, es *el* dispositivo, en la medida en que se la considere como el grandioso archivo de la memoria humana que todo lo cubre y que reúne el conjunto de las obras de la cultura, el universo como inmensa acumulación de signos en la que figura (o figurará) todo lo que puede llegar a saberse. *Un* dispositivo, *el dispositivo, que se ofrece como si fuese un servomecanismo neutral, casi natural,* al alcance y a las órdenes de cualquiera que pueda enchufarse. Una telaraña que, como tal, hace semblante de no tener intenciones. La *web* podría ser vista como un servomecanismo si se la redujese a la condición de objeto, un objeto entre muchos, que cumple una función instrumental en el desarrollo del proceso de develamiento de lo real en la que está comprometida nuestra especie bajo las banderas de alguna modalidad históricamente determinada del "discurso del amo" y que se presenta hoy en día como "discurso de la ciencia". ¿Es la red —como muchos piensan— el destino (*Geschick*) encarnado de la humanidad que hace de toda la información acumulada y de todo lo escrito a lo largo de las eras, simples precursores de este compendio en constante crecimiento y arborización, sin autor, sin fin ni finalidades, un puro "medio" carente de objetivos, un "hipertexto" servicial y disperso en el que, gracias a los eslabones (*links*) se constituye un conjunto infinito de signos del que nada, del que nadie, está, en principio, excluido y al que cualquiera, al que todos, tienen acceso? ¿Es "la red", "la tela", un aspecto indisociable del *anthropos*, del *zoon politikon* —así como la telaraña es una propiedad indisociable del octópodo que la segrega? ¿Es esta prótesis del cerebro un semblante, un equivalente, del objeto @ de Lacan, causa del deseo y proveedor de un goce sobrante, un plus de goce del individuo y de la especie? ¿Puede definirse a cada ser humano como una "terminal" sensorial y motriz del inmenso aparato? ¿Hemos vivido los milenios de nuestra historia para acabar envueltos en esta noosfera, aletosfera, tecnosfera impersonal de las babas segregadas por la escritura en forma de signos "interactivos" que responden a golpecitos sobre un *mouse* o sobre un cristal?

En cualquier caso, dispositivo o servomecanismo —*dispositivo* si se la toma como conjunto que ensambla y gobierna el saber humano dentro de estrategias de poder, *servomecanismo* si se la considera como

un objeto o instrumento que sirve a sus usuarios pero a la vez los hace siervos de sus procedimientos y limitaciones— refulge la sospecha de que algo no puede incluirse en la red, hay algo que la excede y que dibuja su límite, que no puede archivarse en su estructura de interconexiones, un objeto escandaloso, que tiene un nombre y una tradición que es y tendrá que ser cada día más maldita precisamente por ser inasimilable: el *inconsciente freudiano*, no cuantificable, no calculable, impermeable a su inclusión en un sistema binario de unos y ceros. ¿Cómo y quién podría digitalizar a los sueños o a los lapsus, a los síntomas y al sinsentido? Nos encontramos ante un plus de saber —eso que no puede saberse— y ante un incalculable plus de gozar. ¿Podrá definirse retroactivamente, a partir de nuestra actualidad técnica, al inconsciente, el que fue postulado hacia 1900, como el Otro del saber universal materializado en la red? Es una de mis propuestas. ¿Un Otro del Otro cuya posibilidad misma fue negada por Lacan: "no hay Otro del Otro"? ¿Será "eso" el inconsciente, el Otro del sujeto supuesto saber representado por la *web*, un Otro cuya naturaleza sólo puede develarse cuando la humanidad toca su destino bajo la forma de la codificación y registro del saber universal? Es otra de mis propuestas. ¿El fundamento de otro *dispositivo*, el analítico, que es la alternativa al dominio del saber informático, un espacio donde se construye *otro* saber? ¿Consideraremos que el todo-saber de la red de computadoras tropieza con el no-todo del inconsciente? También eso propongo.

El lugar del inconsciente en el mundo de las técnicas postindustriales, por lo tanto, el lugar del discurso psicoanalítico, revés del discurso del amo, será el tema crucial de nuestras reflexiones en la segunda parte de este ensayo cuando abordemos la relación entre los servomecanismos y los discursos según Lacan, tomando en cuenta la dominancia indicada por él del discurso capitalista.

Para esclarecer la distinción entre dispositivo(s) y servomecanismos es recomendable una excursión por la historia incluyendo los nombres equívocamente convocantes, como si hablasen de lo mismo, como si no hubiese diferencia entre sus planteamientos, de ciertos precursores[4] y de Foucault, Deleuze y Agamben. Permitámonos, después de señalar la ambigua y discutible presencia de Agamben, quitar

[4] Insertemos desde ya sus nombres: Heidegger, McLuhan, Mumford, Althusser.

de la lista de quienes preconizaron el concepto de "dispositivos" a Lacan pues él nunca se preguntó qué es un dispositivo aunque haya usado (si no es que inventado) los sintagmas "dispositivo analítico" para referirse al conocido y tantas veces caricaturizado arreglo asimétrico con el sillón y el diván y "dispositivo del pase" para investigar las vicisitudes de la terminación de un análisis y para decidir de los lugares de los analizados en su institución. Dejemos de lado el recuerdo de que él nunca llamó "*dispositivo*", por lo menos hasta donde yo recuerdo, a aquel instrumento que inició su fama, el espejo, y que, de nuevo, si la memoria no me falla, los demás (Foucault, Deleuze, Agamben, tampoco Heidegger), hayan pensado en ese artefacto técnico (servomecanismo) que hizo la desgracia de Narciso. El famoso espejo, modelo de toda re-presentación (*Vorstellung*) que nos sumerge en el insondable y maravilloso, a veces terrible, registro de lo imaginario.

Ahora bien, si quitamos a Lacan habría que colocar en su lugar de basamento —y por eso le corresponde un lugar primero en el ordenamiento de nuestras reflexiones— a un texto más antiguo, el famoso ensayo de Heidegger, la *pregunta* por la técnica,[5] donde la palabra "dispositivo" encuentra su exacto lugar conceptual como *Gestell*: lo que es puesto y dispuesto, el marco, la montura, el soporte, la estantería. El verbo alemán *stellen* significa, muy precisamente, poner, disponer y deriva del latín *installare* con el significado de "poner algo en el lugar que le estaba indicado". *Gestell*: *arraisonnement*, traduce al francés, escandalosamente, André Preau (cit.) que tiene a la mano pero prescinde de la palabra "*dispositif*", mucho más precisa. "Estructura de emplazamiento", traduce al español, de manera no menos discutible, Francisco Soler.[6] *Dispositivo*, es, pues, lo que está pre-parado, dis-puesto, como un conjunto. En su trabajo Heidegger repite no menos de quince veces que el *dispositivo* (*Gestell*) es "la esencia de

[5] Martin Heidegger [1953]. "Die Frage..." cit. En francés: "La question de la technique", en *Essais et conférences*, París, Gallimard (Tel, 52), pp. 9-48. Traducción de André Preau. De esa edición tomo los números de página. Las citas que siguen en español han sido traducidas por mí a partir del original en alemán. Entre las distintas versiones en español recomiendo la de Francisco Soler: "La pregunta por la técnica", en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, 1997, pp. 111-148. De todos modos creo indispensable una vigilancia constante sobre los significantes heideggerianos y remitirse al texto original para resolver cualquier duda.

[6] Martín Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria,1997, pp. 111-148.

la técnica moderna". Nunca recurre a la palabra en plural, *Gestellen*, cosa que le hubiera sido fácil; siempre Heidegger utiliza el singular: *dispositivo*. El dispositivo no es un medio para alcanzar fines; es la "esencia" (*Wesen*) de la técnica. Hay que de-velar (*entbergen*), hacer que se manifieste, traer hacia adelante (*hervorbringen*), esa "esencia" o "fundamento" (*Grund*) de la técnica en algo que no es técnico: en el dispositivo. ¿A qué tiende la técnica? A la pro-ducción (*herausfordern*) que es el des-cubrimiento, la revelación (*a-letheia*) de lo real imperceptible. Si el agua de la represa lejana se transforma en iluminación de nuestras habitaciones es porque lo real de la luz está contenido y oculto en el agua hasta que la actividad humana, guiada por la ciencia, lo revela, lo hace surgir, en una actividad que es tanto técnica como poiética (son los dos sentidos de *tekhné* en griego: arte y práctica transformadora). "Pues todo *producir* se funda en el develamiento" (p. 17) "y es por ello que la técnica no es un medio sino un modo de la desocultación (a*letheia*)". Es una "pro-vocación" (*herausfordern*) hecha a la naturaleza que es por la técnica conminada a liberar una energía que puede, como tal, ser extraída y acumulada. Una vez que se dispone de ella, se le puede *asignar* (*bestellen, commettre* dice la discutible traducción al francés) la tarea de calentar, iluminar, mantener la marcha de los motores o los equipos de comunicación. Miles de usos a los que se presta el "hada electricidad" según el enorme cuadro de Raoul Dufy alrededor del cual gira el Museo de Arte Moderno de la ciudad de París. La técnica interpela y pro-voca a la naturaleza. El aparato que ella produce, pongamos como caso y ejemplo al avión, no es un mero objeto (*Gegenstand*) sino que está asignado a permitir la posibilidad de un transporte, y que lo esté "en toda su construcción, en cada una de sus partes... La máquina es absolutamente dependiente pues su ser sólo lo obtiene de una asignación que le es dada." (p. 23) ¿Por quién? ¿Por el hombre? ¡No! Por el dispositivo, por el *Gestell*: también el hombre es asignado a realizar el encargo dentro de la inmensa maquinaria del dispositivo (el "modo de producción", podría decirse en otro vocabulario, el marxista). Por eso se habla de los "recursos humanos", de la "población de un hospital", etc. El hombre también es un "recurso" (*Bestand*) calculable, extraíble, acumulable. "Al entregarse a la técnica, él toma parte de la asignación como un modo del develamiento" (p. 25). "De modo que la técnica moderna, en tanto que de-velamiento que asigna (*bestellt*) no

es un acto puramente humano" (p. 26). "Esta llamada provocadora que acomoda al hombre (alrededor de la tarea) es lo que llamamos el Dispositivo (*das Ge-stell)* y nos arriesgamos a usar esta palabra en un sentido que es para nosotros completamente insólito" (íd.). "*En su significación (Bedeutung) habitual*" (nosotros subrayamos; no en la innovadora concepción de Heidegger), en la acepción que propone el diccionario, el dispositivo es un objeto útil, un instrumento que sirve para algo, por ejemplo, una estantería para libros o incluso un esqueleto. Por esta razón el *dispositivo*, caracterizado de este modo inaudito, esencia de la técnica moderna, no es en sí nada instrumental. En cambio, forma parte de lo "técnico" eso que muy bien conocemos sobre ejes, pistones, calefacción, esos mecanismos (*mekhanê*) que se ordenan en un ensamblaje. "El montaje, no obstante, con las mencionadas piezas constitutivas, entra en el campo del trabajo técnico, que responde siempre a la pro-vocación del dispositivo, pero nunca es el dispositivo mismo ni, menos aun, lo produce" (p. 28). El objeto técnico no es el dispositivo, el reloj o el avión, sino que esas cosas, producidas por el saber se integran en una configuración (*Ge-stell*) que le es anterior y exterior.

Esto es lo que pretendo destacar y subrayar en el discurso de Heidegger: una cosa es el "dispositivo" y otra son los objetos que el dispositivo pone en acción, incluyendo al hombre que los usa o los opera. Hombres y máquinas en el proceso de producción o en la vida misma son "servomecanismos" múltiples e interactuantes mientras que el "dispositivo", uno, único, los enmarca, flota por encima de ellos, les asigna sus lugares y tareas. Históricamente (en la *Historie* que ex-pone la disciplina de la Historia) la ciencia precede a los objetos tecnológicos que aparecen como sus aplicaciones, pero en el suceder de los acontecimientos humanos (en la *Geschichte*) son los problemas y los instrumentos de la praxis humana los que impulsan a esa producción del saber que es la ciencia. Una cosa son los instrumentos inmanentes a la acción sobre la naturaleza y sobre otros hombres y otra es el dispositivo trascendente, el que pone en acción al indagar científico. (p. 30) Los hombres no son los que utilizan el dispositivo sino los que son puestos a actuar en y por él.

El dispositivo no tiene nada de técnico, no es en nada una máquina. Él es el modo según el cual lo real (*das Wirkliche*) se devela, se revela, como re-

curso (*als Bestand*). ¿Tiene lugar en alguna parte más allá de cualquier acto humano? No. Pero tampoco tiene lugar solamente *en* el hombre, ni de una manera determinante *a través del* hombre" [...] Nuestro hacer y nuestro no hacer están en todas partes, de manera oculta o encubierta, provocados por el dis-positivo (p. 32).

Nuestro problema es saber si, de qué manera y hasta que punto, nos comprometemos y nos enganchamos en el dominio del dispositivo. ¿Cuál —cómo— es el dispositivo, en qué red aracnoide de máquinas y números estamos cogidos? ¿De qué cálculos, en tanto que partes del dispositivo, somos nosotros los objetos calculados por "la razón"? ¿Es el dispositivo un sinónimo o una síntesis del modo histórico de organización social, una estructura en estado de cambio permanente?

No podemos evaluar el aporte de Heidegger sin tomar en cuenta las consecuencias éticas y políticas de su referencia al dispositivo. Está difundido y hasta es un lugar común el prejuicio que hace de Heidegger un opositor (un o-positivo) a la técnica y su despliegue. Esta simplificación traiciona la fecundidad de su elaboración pionera para pensar el mundo contemporáneo que se va delineando en el singular momento histórico de la apocalíptica amenaza de extinción atómica. En noviembre de 1955, dos años después de esta tan celebrada "pregunta por la técnica", fue invitado Heidegger a pronunciar una conferencia en su pueblo natal, Masskirch, una aldea rural ubicada en el corazón de los bosques de la Selva Negra. Allí dio una versión menos cargada de su, por momentos, abstrusa terminología filosófica, pero no por más ligera menos rigurosa idea de su pensamiento acerca de la tecnología. El título con que se la conoce es *Gelassenheit* y se ha traducido como *Serenidad*. Pudo entonces exponer su pensamiento teniendo en cuenta las primeras repercusiones de su reciente ensayo y esclarecer algunos de los prejuicios surgidos de lecturas apresuradas:[7]

Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope

[7] M. Heidegger [1955], *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1989, pp. 35-82. Traducción de Ives Zimermann.

querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos.

Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos *(loslassen)* de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir "sí" al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles "no" en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia.

Pero si decimos simultáneamente "sí" y "no" a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente "sí" y "no" al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas.*

Esta toma de posición, con su ambigüedad entre el "sí" y el "no" a la tecnificación creciente de la vida humana, confirma lo que leemos en su respuesta de 1953 (p. 34) a la pregunta por la técnica:

La esencia de la técnica moderna reside en el dis-positivo y éste forma parte del destino de develamiento. Estas proposiciones dicen muy otra cosa que las afirmaciones, escuchadas con frecuencia, de que la técnica es la fatalidad de nuestra época, donde "fatalidad" significa: lo que hay de inevitable en un proceso que no se puede modificar. Cuando, por el contrario, consideramos a la esencia de la técnica, entonces el dis-positivo se nos presenta como un destino de develamiento. Es así como nos instalamos ya en el elemento libre del destino, el que no nos encierra de manera alguna en una lúgubre imposición que nos obligaría a arrojarnos con la cabeza gacha en la técnica o, lo que acabaría por ser lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como una obra diabólica. Por el contrario, cuando nos abrimos

correctamente a la *esencia* de la técnica, nos encontramos confrontados, de una manera inesperada, con una llamada emancipadora.

De ahí no le queda al filósofo de la Selva Negra más que un paso para admitir tanto los riesgos implícitos en el "progreso" de las máquinas como la promesa que hay en ese avasallador impulso tecnocientífico para la liberación de las posibilidades del hombre a través de la invención, la pro-ducción, la creación (*póiesis*) de lo nuevo: allí reside el campo tradicional de la *tekhné* en su significación original: *arte*. No le queda más que un paso para invocar la palabra del poeta (Hölderlin) : "Pero donde hay peligro (*Gefahr*), allí mismo, crece lo que salva (*das Rettende*)".

Si la esencia de la técnica, el dispositivo, es el peligro supremo y si, al mismo tiempo, lo que dice Hölderlin es verdadero, la dominación del dispositivo no puede limitarse a hacer inaprensible toda claridad y todo develamiento, a extinguir cualquier destello de la verdad. Es entonces necesario, por el contrario, que sea justamente la esencia de la técnica la que albergue en sí la emergencia y el crecimiento de aquello que salva. Una mirada aguda puesta sobre el dispositivo como destino de develamiento haría aparecer, en su surgimiento mismo, aquello que salva [...] Lo que salva se arraiga e incluso alcanza el máximo de su profundidad, en aquello que constituye el mayor de los peligros: la dominación del dispositivo (pp. 38-39).

Heidegger es incansable en separar al dispositivo de los objetos en los que éste se concreta:

¿Es pues la esencia de la técnica, el *Ge-stell*, el término general para todo lo técnico? Si así fuese, entonces sería, por ejemplo, la turbina de vapor, el ciclotrón, la estación que emite ondas hertzianas, un *Ge-stell*. [Vale la pena resaltar el hecho: ni aun aquí, bajo la forma de negación, donde parecería lógico que viniese a la pluma, la designación *Gestell* aparece en plural: *Gestellen*. [NAB]. La palabra dispositivo no designa ni a un instrumento (*Gerät*) ni a una clase de aparatos (*Apparaturen*). Menos aun designa al concepto general aplicable a tales "recursos" (*Bestände*). Las máquinas y los equipos son en igual escasa medida casos particulares o especies del dispositivo como lo son el hombre en el tablero de comando o el ingeniero en las oficinas de planificación de la construcción. Sin duda, todo ello entra, a su modo, en el dispositivo, sea

como parte integrante de los recursos (*Bestandstücke*) o como recurso o como asignación o como asignador (*Besteller*), pero el dispositivo no es nunca la esencia de la técnica en el sentido de un tipo o especie (*Gattung*). El dispositivo es un modo "destinal" (*geschickhafte*) del develamiento (*Entbergens*), a saber, el modo pro-vocador (*herausfordernde*). La *póiesis* es un modo destinal semejante (p. 40).

El dispositivo en Heidegger es —si se me permite la interpretación— una intervención que desplaza a sabiendas el eje de su construcción— este vasto complejo del proceso de producción, la "empresa humana" en su conjunto, y está integrado por los "recursos humanos", por el saber técnico, por las ciencias y por los productos tecnológicos que ella permite producir. Los instrumentos no son dispositivos y tampoco lo son los hombres que pro-ducen mercancías u obras de arte. No son los teléfonos fijos o móviles, no son los pinceles ni las pinturas ni los pintores, no son objetos ni proyectos, no son planos ni edificios, no son leyes ni guardianes del orden, no son hierbas medicinales ni sustancias químicas envasadas en una fábrica. Todos esos ingredientes objetivados del producir humano son "servomecanismos", instrumentos, efectos de una técnica que se integra en el inmenso engranaje que Heidegger condensa con un solo vocablo: *dispositivo*. La tecnología opera y funciona en sí misma y para sí misma produciendo a la vez al hombre como sujeto y, a la vez, borrando, disolviendo, decretando el *fading* de ese sujeto como entidad supuestamente autónoma que gobierna el orden de su mundo. (¿No es así —que se me permita la interpolación— como funciona el registro de lo simbólico en la concepción de Lacan?) El hombre es el engranaje que no se reconoce como tal y que sueña ser el amo de los mecanismos que lo gobiernan. No es la máquina la que se carga de funciones "humanas" (inteligencia, cálculo, memoria, emisión de mensajes, traducción, etc.); es el hombre que se pliega a sus exigencias el que se mecaniza y se expone "al mayor de los peligros: la dominación del dispositivo".

Entre los riesgos de la técnica y aquello de lo que salva, la tecnología hace y deshace, configura y reconfigura las subjetividades de nuestro tiempo... como siempre lo hizo. No hay en esto novedad. La noción del "hombre-máquina" es más que trisecular; nació en el siglo XVIII con la producción industrial. La diferencia en la época

actual estriba en la potencia de los "medios" a su "dis-posición", en la re-ligazón, re-ligión del archivo ensamblado en una unidad mnémica indivisa y omnipresente; esto es, el armado de un "hipertexto" único, completo, sin lagunas, acaparador de todo cuanto el lenguaje puede producir combinando *bytes*. La historia de la humanidad puede resumirse como el proceso que lleva desde la mítica y titánica conquista del fuego hasta la subsunción de todos los seres vivientes en un saber y en una memoria única y absoluta. El *Gestell* de Heidegger, omnipresente, casi omnipotente. El aparato del poder: la organización social, económica, técnica y política de la sociedad de los humanos, hoy global, en la culminación del proceso de ensambladura del planeta, de los humanos, que se inició con el descubrimiento de América. Volveré aun a las ideas de Heidegger sobre la técnica cuando introduzca las concepciones de Michel Foucault acerca de los "dispositivos", en el capítulo 4.

3. HISTORIA DE LOS SERVOMECANISMOS. LOS "MEDIOS": LEWIS MUMFORD Y MARSHALL MCLUHAN

La palabra "servomecanismo" fue preconizada, pro-puesta, por un ingeniero francés, Joseph Farcot, en 1862. Era su idea que una parte de la energía movilizada por un motor podía dedicarse a evaluar la marcha del motor mismo y a interrumpir o reiniciar su movimiento o mantenerlo dentro de ciertos límites máximos y mínimos de actividad aumentando la eficiencia y eliminando los peligros del funcionamiento, por ejemplo, los del recalentamiento accidental. Farcot no sólo aportó el neologismo sino que concibió múltiples aplicaciones y alcanzó a patentar varios inventos en lo que fue seguido por el inglés John McFarlane Gray en 1866. Era muy conveniente que las máquinas se regulasen a sí mismas mediante mecanismos que luego se llamaron de *feedback*, literalmente, retroalimentación. El hombre se liberaba de la tarea de controlar a las máquinas y delegaba en ellas la ingenieril tarea de controlarse a sí mismas.

En ese sentido, los "servomecanismos" eran, desde su concepción original, apéndices de los sentidos corporales y estaban a su servicio del mismo modo que los susodichos sentidos debían adaptarse al funcionamiento de estos artefactos que eran guardianes de la regularidad y detectores de las anormalidades mecánicas: "veían", "medían", "corregían" como si fuesen —y en verdad eran— "empleados". La noción de "servicio recíproco" entre el objeto y el cuerpo está en el origen de mi propuesta de designar como servomecanismos a esta pléyade de aparatos que nos rodean y de los que dependemos más con cada día que pasa, *as time goes by*. Conviene reproducir aquí la definición del Diccionario (DRAE): "Sistema electromecánico que se activa por sí mismo al detectar el error o la diferencia entre su propia actuación real y la demandada". Es obvio que el organismo animal es, de por sí, una organización de mecanismos de retroalimentación, —es cierto, no "electromecánicos" pero sí electroquímicos—, que detecta la diferencia entre lo actuado y lo demandado y tiende a la autocorrección. Sin apelar al uso de la electricidad, tanto el flotador de un

tanque (modelo orgánico: la saciedad de la sed) como el ajustador del pasaje de la luz (*dimmer*) en un aparato óptico (modelo: el diámetro de la pupila) son "servomecanismos". Pero la palabra misma nos encamina hacia el uso específico que pretendo darle en la continuación de mi argumento: objetos industriales tecnológicos producidos por la acción operativa del saber científico que suponen, de parte del usuario, un conocimiento práctico de sus usos y limitaciones y una obediencia servicial, por no decir servil, a su composición material y a las instrucciones para su manejo.

Vale la pena, llegados a este punto, interpolar una nota etimológica: todos sabemos del origen latino de la palabra "siervo" y sus derivados: *servus* (esclavo) como opuesto a *liber* (libre). La palabra "siervo" se aplica tanto a los hombres como a las cosas, corresponde también a los bienes que no son libres y están sometidos a una servidumbre: *serva praedia*. Ninguna sorpresa nos aguarda por el lado de la lengua de los romanos, pero sí cuando llegamos al griego donde el significante es otro, uno que ha tenido distinta fortuna en las lenguas occidentales: *therapeín* "ser servidor de, estar al servicio de, cuidar, atender". *Therápon* se dice del "servidor [de condición libre o esclavo], cuidador, escudero, venerador [de un dios]", *therapeutikós* es "servicial, "diligente" y *therápeuma* es entre otras cosas, el "cuidado del cuerpo, la servidumbre, el atavío, la veneración y la adulación lisonjera". "Servomecanismo" es, para nosotros, una palabra híbrida que conjunta dos raíces, la latina del *siervo* y la griega del *mekhané*, que significa "máquina, medio, camino, recurso" y también "remedio". "Máquina" es un término que designa a los objetos "aptos para combinar, para hacer trabajo de ingeniero". Al considerar el significado, cuando se toman en cuenta los orígenes helenos, el "siervo" (palabra de procedencia romana) convoca o sugiere una inesperada relación con la terapéutica y la farmacia nacidas en Grecia. Las máquinas son "terapéuticas" en griego y, por el lado latino, los *siervos* son maquínicos en la realización de operaciones combinatorias. Los "remedios" a las carencias y a los males provienen de los siervos, humanos o mecánicos.

La lista de estos "sirvientes" o "terapeutas", si se incluye en ella a los instrumentos y utensilios, empezando por el fuego o el hacha de sílex y todos cuantos fueron usados y siguen usándose —como cualquiera se da cuenta— sería interminable: el lápiz y el martillo,

la rueda y el coche o cualquier modo de transporte que no sean las piernas, las películas y los televisores, las radios, los teléfonos fijos y ambulantes, los artefactos eléctricos en el hogar desde el más humilde de los focos hasta la más sofisticada de las computadoras por no hablar de los equipos especializados que utilizan los científicos en sus investigaciones: ultramicroscopios, aceleradores de partículas, etc. Sobra recordar que el mundo en el que vivimos es, cada vez más y en un proceso vertiginoso de complicación, un mundo en que la materia se racionaliza, la razón se materializa, las palabras (el significante) hacen la realidad... y a los vivientes sólo nos queda adecuarnos a ese desarrollo, a ese "progreso" tecnológico que no obedece a "nuestra" voluntad y tampoco a la voluntad de nadie. Arañas que somos, efectos de la tela que creemos que fabricamos, moscas que también somos en nuestras propias redes, "moscarañas" según el *portemanteau word* que me propone Daniel Koren. El mundo nos es presentado, de modo cada día más evidente, como una acumulación de servomecanismos. Esa lujuriosa multiplicación de las máquinas obedece a ineluctables e imprevisibles avatares de la historia y se constata en la sucesión de los modos de producción que van del esclavismo al feudalismo, del feudalismo al capitalismo y del capitalismo al estado actual donde las innovaciones tecnocientíficas mismas permiten empezar a hablar de un "poscapitalismo" o de una producción "hiperindustrial", "postindustrial", que funciona por sí sola y no obedece a designios personales, grupales o sociales, de personas o estados, o que obedece a una entidad imperceptible y omnipresente que llamamos "los mercados". Éstos, en su conjunto (mercados de la producción y del consumo, mercados del trabajo, mercados financieros), integran un verdadero "dispositivo" de ensamblaje de la experiencia humana global (nuestra idea de *Ge-stell*, nuestra manera de leer a Heidegger) que se concreta en el viejo sueño hegeliano del Saber Absoluto, saber sin fallas, cuya materialidad contemporánea se materializa en la omnisciente *web*. El conjunto de los servomecanismos se integra en *el* dispositivo. Uno e infinito.

Instrumentos, útiles, herramientas, invenciones técnicas que modifican la relación del hombre con el mundo, ha habido desde siempre, antes aun de ese adelanto revolucionario que fue la rueda. Para hablar de la antigüedad de algo decimos que "es más viejo que el agua tibia". ¿Cuál es la sabiduría encerrada en ese dicho popular?

Reconozcamos (con Freud) que sí, que es posible y hasta evidente que la humanidad se ha erigido a partir de una transgresión, de un robo, equivalente al parricidio original. En el orden del mito, el que Prometeo hizo a los dioses cuando les arrebató el fuego, ese primer instrumento que permitió la fabricación del agua tibia. No es el momento de hablar de una historia de la técnica que es consustancial con la historia de la humanidad y que comienza con la fechoría criminal de quien tuvo que pagar entregando su hígado al buitre.[1] Nadie dudará que mucho ha cambiado desde entonces y que el ritmo de la innovación tecnológica es en nuestro tiempo un movimiento prepotente y exponencialmente acelerado ritmado por la invención y el uso masivo de servomecanismos, de máquinas "terapéuticas".

El goce del cuerpo —músculo y cerebro— es trasladado a las prótesis, a estos objetos técnicos, que lo continúan. El mundo de cada ser hablante está configurado por la tecnología, empezando por las palas y los arados, los martillos y los morteros, las botellas y el vino. Todos esos instrumentos llevan en su materialidad y sin saberlo la memoria de los gestos y de los trabajos que llevaron a su construcción como extensiones del cuerpo y de la mente. Los objetos técnicos conservan la historia de la humanidad. Lo intuí por primera vez cuando estudiaba medicina y la historia de la medicina. Entendí entonces que el médico no es sino el sujeto de los instrumentos o máquinas con los que estudia el cuerpo del enfermo. Uno es el médico de sangrías y ventosas ridiculizado por Molière, otro el médico del estetoscopio y el termómetro del "nacimiento de la clínica", otro el de los rayos X, otro el del microscopio electrónico y la tomografía axial computarizada. Lo que acabo de decir del médico vale para todos nosotros:

[1] Prometeo, benefactor de la humanidad y héroe cultural para la tradición romántica, emblema de la renuncia pulsional que funda la cultura (y su malestar) para Freud, es un criminal parricida, castigado por ese padre (Zeus) al que prentende burlar en las varias versiones del mito debidas a Hesiodo, Esquilo, Platón, etc. Es él quien trae —según versa el mito— las artes y las técnicas (*tekhnê*) y las pone a disposición de los hombres. Por ahora el último avatar del titán es la no-ópera, nópera, de Luigi Nono (1985) que lleva el nombre del héroe transgresor (*Prometeo, una tragedia del'ascolto*); en esa pieza musical, revolucionaria en todo sentido, su figura es contrapuesta a la del legislador, Moisés, propuesta medio siglo antes en otra ópera revolucionaria: *Moisés y Aarón* de Arnold Schoenberg. Cf., además, Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 1. La faute d'Épimethée,* París, Galilée, 1994. Volveremos a Prometeo en un capítulo ulterior.

somos en la red de los aparatos que manejamos y nos manejan. En ellos radica nuestra pre-historia.

La tecnología precede y preside a los modos de vida y producción, a las estructuras de la economía política y a las subjetividades que a ella se integran. Leía ayer en el periódico un artículo acerca de una niña que aun no cumple tres años y que dijo: "Éste es el libro de papá" y agarró un Kindle: para ella ese aparato de plástico sustituye al libro con sus páginas impresas, a la vez que ya sabe manejar con sus deditos muchas funciones del teléfono celular. El padre, quien aún no se hace a la idea de leer un "libro" que centellea en la pantalla que porta en la palma de su mano, se pregunta si no se están creando diferencias enormes entre las generaciones, cada vez con lapsos menores entre unas y otras, según el ambiente tecnológico en que los niños llegan al mundo... y eso sin contar las diferencias geopolíticas. El abismo es cada vez mayor entre los niños de las sociedades postindustriales modernas y las sociedades que son tecnológicas también, como todas, pero que manejan inventos anteriores. Nacer es nacer a un estado de la tecnología. Los niños son y serán según los servomecanismos que (los) manejen. El mandamiento actual para los padres en la civilización tecnocientífica es el de incorporar cuanto antes a sus hijos en la cultura cibernética. Sin eso, son "retardados", *arriérés*. Al capitalismo global le urge hacer de cada niño un apéndice de los servomecanismos de la información, engancharlo, "enchufarlo" sin dilación al mundo informático. Las computadoras son los artefactos de la integración de los futuros ciudadanos del mundo en la comunidad mundial. Las instituciones educativas nacionales que generaban "identidad" con símbolos "patrios" ceden su lugar a una programación trasnacional —como las corporaciones que la rigen— y esa apropiación de los espíritus es liderada por los Estados Unidos de (una parte de) Norteamérica. La memoria es colectivizada más allá de las comunidades de origen y atraviesa todas las fronteras. Es la red informática la que hoy "da" el ser y sus coordenadas temporales, espaciales y mentales. Además, mediante las "redes sociales", define nuevas modalidades del vínculo amistoso y amoroso.

Desde hace algunos años vengo insistiendo en la conveniencia de pensar en los "servomecanismos" como mudos agentes de un nuevo discurso (semblantes del objeto @ de Lacan —ya se explicará—) y

creía que, al privilegiar esta palabra, hacía un aporte a la comprensión del sujeto configurado por la cadena significante tal como lo vemos en nuestra época y tal como se presenta en la experiencia del psicoanálisis: el hombre (la mujer) sirviente de sus aparatos, de los psicofármacos ofrecidos por la industria, de los medios masivos de comunicación, del *show*, del mundo concebido como un inmenso *mall* en el que hay que aprovechar las "oportunidades", de la organización burocrática del estado con sus procedimientos de estandarización y evaluación y de una democracia hueca.

Aclaremos: el sujeto ($) es (y ha sido) siempre representado por un significante para otro significante, es un efecto de la palabra que emite (S 2) ante la palabra que lo nombra (S 1). Eso, en tanto que es una definición estructural, no cambia, atraviesa las épocas históricas, los modos de producción y las técnicas; no hay lugar para un "nuevo sujeto" en la teoría como lo probaremos al analizar el lugar del sujeto en los cuatro diferentes "discursos" delineados por Lacan hacia 1970. Lo que sí cambia son las modalidades de la existencia subjetiva según cuáles sean los significantes que lo representan, quién sea el amo (a elegir entre tres: antiguo o esclavista, moderno o capitalista, posmoderno o de los mercados), cuáles los servomecanismos y cuál el equilibrio o las tensiones entre los discursos de esos tres amos. Decía que creía que esta insistencia en los "servomecanismos" era una aportación antes de investigar a fondo el tema pero —como siempre sucede cuando uno cree estar inventando o descubriendo algo— encontré que era tan sólo el continuador, si no el repetidor inconsciente (el adjetivo no es excusa válida) de otros pensadores. Esto lo deja a uno con una sensación agridulce: hay que renunciar a la satisfacción narcisista de pensarse como un innovador pero se recibe a cambio la recompensa de saber que uno no está tan loco como para atribuirse el descubrimiento de verdades insólitas. Por otra parte, al incluir el propio discurso en una genealogía, se puede transmitir con mayor facilidad la idea que se propone remitiendo tanto los méritos como las fallas a ancestros más o menos prestigiosos.

Los "servomecanismos" recibieron de parte de autores procedentes de Estados Unidos de Norteamérica, la mayor potencia tecnológica en el siglo XX, el nombre, tan popular, de "*media*" en inglés, medios, plural de *medium*. (Cuando no se hace una aclaración especial

se entiende que los "medios" son los "medios de difusión de masas"). Señalar el parentesco de los términos era, éste sí, un "descubrimiento", aunque bien modesto y tampoco muy novedoso: el del recíproco desconocimiento que existe entre la filosofía continental (de la que proceden los prestigiosos nombres europeos que hemos venido citando) y la actividad de los pensadores "norteamericanos" (gringos)[2] a los que se descalifica con frecuencia mediante inuendos, es decir, apreciaciones de mala leche. Esta situación es particularmente dolorosa cuando el tema en estudio es el de la tecnología contemporánea, donde los nombres del neoyorquino Lewis Mumford (1895-1990, autor de dos obras esenciales: *Técnica y civilización* (1934) y *El mito de la máquina*, publicado a su vez en dos volúmenes: *La técnica y el desarrollo del hombre* (1967) y *El pentágono del poder* (1970)) y del canadiense Marshall McLuhan (1911-1980) que escribió, por nombrar también sólo sus libros más conocidos y más específicos para nuestro tema, *La galaxia Gutenberg* (1962), *Comprender a los medios. Las extensiones del hombre* (1964), *El medio es el mensaje* (1967) y *Guerra y paz en la aldea global* (1968), ardua y ampliamente debatidos en el Occidente entero, aunque fueran siempre y sistemáticamente ignorados por los destacados estudiosos europeos a los que hemos escogido como emblemas de nuestro discurso en las páginas anteriores: Heidegger, Lacan, Foucault, Deleuze, Stiegler y Agamben.

Comencemos con el precursor, Mumford, quien, tal vez sin conocer a Heidegger, hace más de medio siglo (1963), oponiendo lo

[2] ¿Es un *inuendo* llamarlos "gringos"? En absoluto. Corresponde aquí interpolar una digresión y recordar las opiniones de Jean-Luc Godard en su intrigante película *Elogio del amor* (2001), dedicada de punta a cabo a impugnar los fundamentos de la industria fílmica de Estados Unidos, un país, dice el cineasta que ni siquiera tiene nombre. Pone en boca de uno de los personajes la afirmación de que hay muchos "Estados Unidos", como los de Brasil, o tres "Estados Unidos de Norteamérica" contando a México y Canadá, de modo que llamar "gringos" a los ciudadanos o habitantes (uno de los dos de los que estaremos hablando con el mayor de los respetos era un canadiense) que tienen por bandera a la de las barras y estrellas no es descalificarlos —me parece— sino simplemente dar un nombre a algo que no lo tiene: ¿Puede alguien decir con claridad qué quiere decir "escritor americano" o película "norteamericana" o "invento estadunidense"? El adjetivo y el sustantivo "gringo", originado en la lengua española para llamar a los "angloamericanos" (otra denominación incorrecta pues incluye a los jamaiquinos, a los canadienses de origen inglés, etc.) es suficientemente claro y no encuentra mejor expresión en inglés y en el resto de las lenguas para nombrar a los que están incluidos en esta denominación. "Yanquis" son los naturales de Nueva Inglaterra o del norte del país aunque por extensión puede aplicarse a los nativos del país entero.

que él llamaba "técnicas autoritarias" a las "técnicas democráticas" fue capaz de afirmar:[3]

A través de la mecanización, la automatización y el control cibernético, las técnicas autoritarias han acabado por superar su debilidad más importante, su dependencia originaria de esos *servomecanismos* resistentes y a veces activamente díscolos y desobedientes, lo bastante humanos todavía como para albergar propósitos que no siempre son coincidentes con los del sistema (cursivas mías).

Creo conveniente resaltar este rasgo novedoso promovido por el ensayista de Nueva York: los servomecanismos no son los aparatos que manejamos: somos nosotros en tanto que podemos hacer obstáculo al proceso de producción ("díscolos y desobedientes") y a lo que se pide y se espera de nosotros. Es nuestra eventual incapacidad o desobediencia lo que pone en riesgo la acción del proceso industrial: las máquinas, ellas, son previsibles y cumplen con su deber. En cambio, los humanos estamos incluidos como servomecanismos en una tarea en la que no conocemos nuestro lugar y en un proceso que nos trasciende. Preguntamos provocando y contaminando la referencia: ¿Se trata de la absorción de los "recursos humanos" en un dispositivo (*Ge-stell*) de la producción? Agrega Mumford:

El centro de la autoridad en este nuevo sistema no es ya una personalidad visible, un rey todopoderoso: *incluso en las dictaduras totalitarias el centro reside ahora en el sistema mismo,* invisible pero omnipresente. Todos sus componentes humanos —abarcando a las élites técnicas y gerenciales y llegando incluso al sagrado sacerdocio de la ciencia—, los que tienen acceso al conocimiento secreto por medio del cual se ejerce sutilmente el control total, están también ellos atrapados en la propia perfección de la organización que han inventado. [...] El peligro [*Gefahr*, en Heidegger, acotemos] para la democracia no procede de algunos descubrimientos científicos o de determinadas innovaciones electrónicas. Las compulsiones humanas que gobiernan a las técnicas autoritarias de nuestros días proceden de una época anterior aun a la invención de la rueda. El origen del peligro es éste: desde que Bacon y Galileo definieron los métodos y objetivos de las técnicas, nuestras grandes

[3] L. Mumford, "Democratic and authoritarian techniques", *Technology and Culture*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, vol. v (1), 1964, pp. 1-8.

transformaciones físicas han sido efectuadas por un sistema que deliberadamente elimina toda referencia a la personalidad humana, ignora el proceso histórico, sobrestima el papel de la inteligencia abstracta y *hace del control de la naturaleza física, en última instancia, del control del hombre mismo, el objetivo capital de la existencia.* [...] ¿Por qué nuestra época se ha rendido tan fácilmente a los controladores, manipuladores, reguladores de las técnicas autoritarias? La respuesta a esta pregunta es a la vez paradójica e irónica. Las técnicas actuales difieren de las anteriores, las muy crudas y brutales de los sistemas autoritarios del pasado, en un aspecto singular y en apariencia favorable: han aceptado el principio básico de la democracia, el de que cada uno de los miembros de la sociedad debiera tener una participación en sus beneficios. Al llenar gradualmente esta parte de la promesa democrática, nuestro sistema adquirió una fuerza sobre la comunidad total que amenaza con barrer con cualquier otro vestigio de democracia. Se nos pide que ratifiquemos un espléndido soborno. [...] Una vez que nuestras técnicas autoritarias hayan consolidado sus poderes con la ayuda de sus nuevas formas de control de las masas, con su panoplia de sedantes, tranquilizantes y afrodisiacos, ¿podrá en algún sentido sobrevivir la democracia? La pregunta es absurda: la vida misma no sobrevivirá sino en aquello que pase por el embudo de lo mecánico colectivo (cursivas mías).

Mumford no se permite entrever con Heidegger (y Hölderlin) "lo que salva" en medio del peligro sino que vocifera como un profeta apocalíptico. Asustado al parecer por sus propios presagios se vio forzado a restringir el alcance de su amenaza: "Esto no es una predicción de lo que sucederá sino una advertencia ante lo que podría suceder" (cit.). Nada y nadie podría coincidir mejor con el Heidegger de 1955 (¿lo sabía Mumford?). En la Selva Negra, en el ya citado discurso a los campesinos de Masskirch ("Serenidad", cit.), se refirió el filósofo del *Dasein* a "La amenaza suprema". Consiste en que

junto a la más alta y eficiente sagacidad del cálculo que planifica e inventa, coincidiría la indiferencia hacia el pensar reflexivo, una total ausencia de pensamiento. ¿Y entonces? Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona. Por ello hay que salvaguardar esta esencia del hombre. Por ello hay que mantener despierto el pensar reflexivo.

La amenaza suprema es que la técnica cumpla con sus promesas y llegue a ejercer un control total sobre el planeta y sus recursos, incluyendo a los seres vivientes, los que hablan y los que no. Que ofrezca "un mundo feliz" donde las operaciones mecánicas de los nuevos artefactos encuentren y ejecuten las "soluciones" para los problemas vitales y los hombres se vean descargados de pensar cuál es su lugar en el mundo simplificado por el "control remoto y automático". Que la colmena humana global, lo que llamaremos el *hombriguero*, se haga realidad. Es seguro que Heidegger no conocía lo expuesto por Lacan a sus alumnos unos meses antes, en el mismo año 1955:[4]

Nos llega la imagen de una creación esencialmente simbólica, es decir de una máquina, *la más moderna de las máquinas, mucho más peligrosa para el hombre que la bomba atómica: la máquina de calcular.* Se los estoy diciendo, ustedes lo escuchan y no lo creen —la máquina de calcular tiene una memoria—. A ustedes les divierte decirlo pero no lo creen. Desengáñense. Tiene una forma de memoria que está destinada a cuestionar todas las imágenes que nos hemos dado hasta ahora de la memoria. Las cosas se registran en la máquina en el estado de *mensajes.* [...] ¿Qué es un mensaje en el interior de una máquina? Es algo que procede por abertura o por cierre, como una lámpara electrónica, por sí o por no. Es algo articulado, del mismo orden que las oposiciones fundamentales del registro simbólico.

Unos años después del artículo sobre las técnicas democráticas y las autoritarias, en el díptico ya citado: *El mito de la máquina* (*The Myth of the Machine*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, vol. I, 1967 y II, 1970) Mumford introdujo el concepto visionario de la "*megamáquina*" que, para operar correcta y eficientemente necesita de

una concentración de poder político y económico, de comunicación instantánea y de un sistema de almacenamiento de la información capaz de guardar huellas de todo evento *—para lo cual este nuevo invento de la computadora será suficiente* (cursivas mías).

Digamos que su "megamáquina" es una megamemoria, un mecanismo que guarda las huellas de cualquier acontecimiento, eso a lo que

[4] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalse,* París, Seuil, 1978, p. 111. Clase del 19 de enero de 1955.

hoy nos hemos acostumbrado y que Mumford supo avizorar hace cuarenta años. La dominación ejercida por este engendro sobre los "servomecanismos" que son los humanos que creen manejarlo pasa por el "*registro*" de sus actos y de sus "identidades" biológicas y personales y requiere una acumulación y almacenamiento de la memoria colectiva para lo cual la computadora (no se conocía aun Internet pero ya podía preverse su aparición) sería suficiente. El proceso de mecanización del almacenamiento de datos hace de cada individuo un conjunto finito de datos y cifras que puede digitalizarse, esto es, someterse a cálculo. La culminación de esa reducción se alcanzará en el día no lejano en que la identidad esté objetivada por el mapa genómico y llegarán a ser, en consecuencia, prescindibles los múltiples números a los que hoy se recurre para identificar a un habitante del planeta: del documento de identidad, del pasaporte, de los teléfonos, de las cuentas bancarias, de las tarjetas de crédito, de la inscripción en la seguridad social, de la agencia de recaudación de impuestos, etc. Saberlo todo acerca de todos por medio de una máquina única y ubicua que asigna números como identidades (tal como sucedía en esos precursores que fueron los campos de concentración) habrá dejado de ser una fantasía paranoica. Eso pasará, guste o no guste; se cumplirá porque ya está inscrito y ya va trazando su camino en el programa de la megamáquina. No se puede nadar en contra de la corriente de la historia que es la del irrefrenable perfeccionamiento de los artefactos que al numerar nombran y asignan lugares en el dispositivo del poder. ¿De dónde, de qué alternativa, podría proceder "lo que salva"?

Mumford fue uno de los muchos pensadores de la posguerra que vieron con escepticismo y alarma el progreso tecnológico aunque todos (desde Heidegger y aun desde el siglo XIX, desde Marx)[5] com-

[5] K. Marx [1867], "Maquinaria y gran industria", *El capital*, vol. 2, cap. 13, México, Siglo XXI, 1975, pp. 451-613. Traducción de Pedro Scaron. Marx, cien años antes, toma la definición ya entonces vigente de la máquina como "un *autómata enorme*, compuesto de innumerables órganos mecánicos dotados de conciencia propia, que actúan de común acuerdo e ininterrumpidamente para producir un objeto común, estando todos esos órganos *subordinados* a *una* fuerza motriz que se mueve por sí misma" (p. 511) y se permite subrayar esa definición mostrando que, según ella, el autómata no es la máquina sino el sujeto. "La máquina central de donde arranca todo el movimiento, no es un *autómata* sino un *autócrata*" (p. 512). "En la manufactura y el artesanado el trabajador se sirve de la herramienta; en la fábrica sirve a la máquina. Allí parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí es él quien tiene que seguir el movimiento de éste. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábri-

prendían que no tenía ningún sentido oponerse a él, conocedores como eran del fracaso del movimiento antimaquínico que tuvo alguna fuerza y se planteó acciones concretas contra la industria en la primera mitad del siglo XIX. El nombre de Mumford puede ser unido a los de Mahatma Gandhi (cuyo símbolo era la rueca artesanal de la India en oposición al telar industrial de Gran Bretaña), al del creador de la cibernética, Norbert Wiener, al de su contemporáneo antimediático, Marshall McLuhan, que tanto aprendió de las primeras obras de Mumford, al de un interminable catálogo de críticos que llegan, en definitiva, hasta las actitudes intelectuales de resistencia —ejemplificadas hoy por el italiano Giorgio Agamben (n. en 1942)— que tienen sus reductos en los ámbitos académicos. A su vez, estos pensadores fueron precedidos y acompañados por escritores de obras de ficción que mostraban los "peligros" inherentes al "progreso" científico, entre los cuales creo conveniente destacar (entre cientos) cuatro creaciones particularmente significativas: E. M. Forster con su increíble relato (increíble por ser rigurosamente profético, hasta en sus ínfimos detalles) *The machine stops* (1928), dos obras harto conocidas que han servido para plasmar nuestras peores premoniciones: *Brave New World* , de Aldous Huxley (1935), novela de contenidos francamente reaccionarios como lo señaló con agudeza Max Horkheimer[6] y *1984* de George Orwell (1948), creador de la imagen terrorífica del Big Brother y su neolengua y, finalmente, ahorrando todo discurso crítico, obra premonitoria en un nivel poético inmarcesible a la que deberemos evocar de nuevo en el hilo de nuestra exposición, *La invención de Morel* , de Adolfo Bioy Casares (1940), que inspiró a Alain Robbe Grillet y a Alain Resnais para hacer una de las obras mayores del cine de todos los tiempos: *El año pasado en Marienbad* (1961). El comentario de estas (y otras) obras de ficción y ciencia-ficción excede los límites que quiero imponer a este ensayo y por eso me restrinjo, no sin pesar, a su mera mención.

---

ca existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes [...] Mediante su transformación en autómata, el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, *como capital,* como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva (pp. 515-516)". La idea de la servidumbre de los hombres como "recursos" en el proceso tiene en Marx un claro precursor.

[6] Max Horkheimer [1967], *Crítica de la razón instrumental,* Buenos Aires, Sur, 1969, pp. 66-68. Traducción de H. A. Murena.

La "megamáquina" obedece a una misión capital: ella lleva el *registro* ("memorial de las cosas acaecidas"), palabra esencial para la continuación de nuestro discurso, no sólo por los tres *registros* de la experiencia (real, simbólico e imaginario) según Lacan, sino, fundamentalmente, por lo que implica como preservación del pasado. *Registro* es palabra derivada del latín *regerere* (transcribir), que a su vez deriva de *gerere* (llevar, conducir, ejecutar gestiones). De ese *gerere* derivan palabras como gesta, gestación, digerir, ingerir, sugerir, etc. Las máquinas, éstas que nos ocupan, se encargan de encajonar y organizar, "ordenar", la memoria de todos los datos almacenables: son "registradoras". Quienes las manejan son "gerentes", *managers*. Controlar es guardar y regular el acceso a los registros, a los archivos. Hoy más que nunca, menos que mañana, el ejercicio del poder exige la manipulación de la memoria como su condición previa. La dominación es control de la memoria individual y colectiva. Ya se sabe: *Who controls the past controls the future: who controls the present controls the past* (G. Orwell [1948], *1984*). La "neolengua" (*newspeak*), modelo y desiderátum de objetividad en el habla, construida por acumulación de neologismos tecnológicos, infiltrada en el mundo entero por el inglés de los tecnócratas, aspirante y esperanza de un futuro idioma universal, es un instrumento de control de la memoria en los tres tiempos de la gramática, esos tres tiempos unificados por el lema del *Big Brother* que es también, a su vez, una creación neolingüística.[7] Registrar es controlar el pasado y el futuro. ¿Qué más puede pedir el amo intemporal, el de siempre, con sus cambiantes facetas?

Para "registrar" los datos conviene no seleccionarlos (para ello habría que pensar, cuando lo requerido y suficiente es acumularlos sin reflexionar): basta con ignorar la pregunta por el sentido de lo que se guarda. Nunca se sabe lo que el futuro puede requerir. Todo tiene que ser "grabado". Importa poco si habrá o no tiempo y oportunidad para el análisis y la disección minuciosa de los acontecimientos, incluso los más banales. Las bodegas de la retención mnémica no requieren ya de espacio, edificios ni tiempo; ahora es cuando "el saber no ocupa lugar". Nada puede escapar a la inmensa maquinaria de la memoria computada, base del cálculo de la subjetividad de hoy. El

[7] Jaime Semprún, *Défense et illustration de la novlangue française*, París, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2005. Volveremos sobre el tema del lenguaje "maquinado".

hecho en sí, en bruto, habrá de ser desmenuzado hasta sus mínimos elementos digitales, hasta sus átomos informáticos. Las continuidades deben ser disueltas y transformadas en trazos separados, discretos, discontinuos. El tiempo y el espacio deben ser "nombrados" en un lenguaje inequívoco que los haga únicos y permita integrarlos en un sistema de coordenadas y nada se presta a ello tan bien como el número, el matema, en un sistema numérico (binario) de ceros y unos. Es lo que llamaremos "digitalización de la referencia" para significar que la referencia no remite a una "cosa" de este mundo, real o ficticia, sino a un conjunto de cifras que corresponde a esa cosa y permite localizarla por medios cibernéticos. En el lenguaje hablado, en el discurso corriente, ésa es la función del significante: establecer cortes, singularizar, limitar la ambigüedad. Con la digitalización, los imperceptibles, los incorpóreos, el nanosegundo, el nanogramo, el nanomilímetro llegarán a ser las unidades atómicas que permitirán el cálculo exacto y la predicción inequívoca. Para registrar algo es necesario saber con precisión dónde estaba el ser viviente (*cardinalización*: grados, minutos, segundos, nanosegundos de latitud y longitud) y a qué hora (*calendarización*: año, mes, día, minuto, etc.), haciendo qué acción o pensando qué. Desde la perspectiva técnica el *nombre* de la cosa es su *número*. Sólo lo calculable (computable) es controlable y digno de considerarse como existente. Para controlar hay que saber, para saber hay que grabar, escribir, registrar, todos los datos, todas las coordenadas. Hay que numerar. El archivo fue siempre la fuente del poder y hoy, en tiempos del archivo absoluto, están sentadas —digitalización mediante— las bases para el poder absoluto. El significante tiene que ser diacrítico y su poder depende de que se evite toda posible confusión. A la ambigua flotación de los significados, inevitable cuando se usa la palabra, se opondrá la precisión del número que se escribe y es leído por máquinas. El mundo es un laberinto que se ordena gracias a ínfimas diferencias in(tro)ducidas por el significante. Recordando al primer Lacan:[8] "Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas, primeramente confundidas en el *hic et nunc* del todo en devenir". Mas ¡ay! las palabras no acaban con la incertidumbre: pueden decir una cosa y también su contrario. Es por

[8] Jacques Lacan [1953], "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", *Escritos I*, México, Siglo XXI, vol. 1, 1984, p. 265.

eso que el amo ama al número hasta el punto de identificarse con él: el nombre del padre, el organizador imprescindible e ineludible del conjunto de los significantes en el mundo de la técnica es su número. El orden es ordinal y hay que sub-ordinarse. La confusión debe evitarse a toda costa. Es peligrosa la letra I pues puede confundirse con el número 1. También la O con el 0 y hasta la S con el 5. Es por eso que se ha inventado un orden "alfanumérico" que evita esos signos dudosos. Fácil es imaginar el riesgo que representan el sueño y su lectura freudiana para el discurso del amo. ¿Quién quiere traducir un lapsus en lenguaje alfanumérico? ¿Qué se podría aprender de un sueño traducido al lenguaje digital de ceros y unos? ¿Se podrá predecir un sueño como se predicen la hora y las características de una nevada? ¿Quién se atreve a *pensar* lo que sabe y lo que cree saber?

El otro autor, el otro gran desconfiado —cuando no opositor— a la tecnología que hizo referencia a los "servomecanismos" en el mismo sentido y al mismo tiempo que Mumford fue, como hemos evocado, el canadiense Marshall McLuhan. Él irrumpió en el pensamiento contemporáneo con un libro que hizo época: *Understanding Media*, cuyo subtítulo era la escueta definición de lo que entendía por "*media*": *The Extensions of Man* (Nueva York, McGraw Hill, 1964). ¿Había leído ya a Mumford? Es casi seguro. ¿Y a Heidegger? Nada parece indicarlo. McLuhan consideró a las tecnologías electrónicas como extensiones de la conciencia humana y pronunció una de las frases que marcaron el pensamiento de los años sesenta: "*el medio es el mensaje*" junto con la célebre anticipación de nuestro futuro como "*aldea global*". Sostenía que los *medios* (todos los instrumentos y los objetos producidos por la técnica) modelaban los ambientes sociales y políticos y organizaban las relaciones humanas. Ellos eran, en verdad, en sí mismos, el mensaje, independientemente de los "contenidos" que supuestamente transmitían. Por eso temía, también él, la pérdida de los controles democráticos a manos de esos nuevos sistemas de comunicación y advertía del peligro (*Gefahr!*) de que los humanos se transformasen en "servomecanismos" de una tecnología controlada por unos pocos a expensas de las mayorías. Con el correr del tiempo y antes de su muerte en 1980 se fue incrementando su pesimismo y su visión sombría de los acontecimientos pues veía cómo la tecnología se adelantaba y rebasaba todo control. Decía:

La vertiginosa velocidad del cambio aumenta el aislamiento de los individuos que ya están en sí fragmentados. A la velocidad de la luz el hombre pierde sus metas, sus objetivos y su identidad personal. Llega a ser un ítem en un banco de datos —tan sólo un *software*, fácilmente olvidado y profundamente resentido.

Para McLuhan, los "medios", prótesis, "extensiones del cuerpo", equivalen a nuestros "aparatos" técnicos y su imperio es muy amplio, no tan restrictivo como el que ahora propongo para los "servomecanismos". Los "*media*" del canadiense abarcan mucho más que los de la comunicación masiva contemporánea (*mass media*). Él incluye en su desmesurado catálogo de "medios" a la palabra hablada, a la palabra escrita, al número, a la rueda (extensión del pie), a la vestimenta (extensión de la piel), al libro (extensión del ojo), a la habitación, al dinero, a los relojes, a los automóviles, etc. Su libro tiene capítulos para 26 medios diferentes... y aun ahí no aparecía el medio por excelencia, Internet, que acabó por reunir y conjugar en la práctica a todos los demás.

Afirmaba en *La galaxia Gutenberg*, p. 32 de la edición en inglés (yo traduzco):

En lugar de tender hacia una vasta Biblioteca de Alejandría, el mundo se ha transformado en una computadora, un cerebro electrónico, exactamente como en una fábula infantil de ciencia-ficción. Y así como nuestros sentidos han emigrado fuera de nosotros, así también el Big Brother se traslada al interior. De modo que, a menos que estemos conscientes de esta dinámica, entraremos de golpe en una fase de terrores pánicos, los que exactamente corresponden a un mundillo de tambores tribales, de interdependencia absoluta y de coexistencia forzada.

Lamentemos la recíproca ignorancia en que se sostienen los pensadores gringos y los francófonos (Agamben, aunque escribe en italiano, es inmediatamente traducido al francés y a través de esa lengua se le conoce internacionalmente). Admitamos también que es imposible que Foucault, Deleuze, etc., no hayan conocido los textos de Mumford y McLuhan que se discutían en todas las universidades anglosajonas y eran la comidilla del ambiente intelectual y de los *mass media* de la época. Foucault, el proverbial historiador de la locura y

de la sexualidad, que en esa época pasaba buena parte de su tiempo en California, no cita ni una vez a estos dos autores en las miles de páginas de sus escritos y reportajes y los ignora olímpicamente cuando da su definición y ejemplifica, en 1977, eso que bautiza como "dispositivos".

Sin embargo, no se puede olvidar —y casi no es necesario recordar— que, pese a esa incuria europea por el pensamiento gringo, casi todos los inventos que han modelado el paisaje técnico del mundo dándole su configuración actual, han sido patentados y promovidos por norteamericanos (contraejemplos, y de peso: la fotografía, el cine y la radio) y que son los gringos los que se han apoderado de la industria de aquellos artefactos (medios) que obedecen a la definición del diccionario y los han usado para promover su idea de la "industria cultural" como, con toda precisión, la llamaron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno.[9]

El *leitmotiv* de McLuhan es lo que desde la década de 1920 venían llamándose los *media*, abreviatura cómoda y después mundialmente aceptada de "medios de comunicación de masas"; masas, agreguemos, en el sentido propuesto por Le Bon y llevado a su cenit por Freud. Tanto McLuhan como Mumford conocían al dedillo las obras de Freud sobre la civilización y lo citaban con frecuencia. No cabe, sin embargo, considerarlos como "culturalistas". La conclusión a la que McLuhan arribó se convirtió en un eslogan que ya hemos mencionado: "El medio es el mensaje". Él no conoció la red y por eso sus ejemplos son más elementales: el foco eléctrico y la televisión, pero no deja de incluir en su concepto a ningún implemento cultural, empezando por la palabra hablada y por la palabra escrita consideradas también como "medios", "extensiones del hombre" según una consideración con la que expresaremos nuestro franco y total desacuerdo. McLuhan demuestra de manera impecable cómo el foco incandescente inventado por Edison cambió las condiciones de la vida de la especie; sin embargo, arguye que la lamparilla es un "medio" que no tiene ningún contenido pero que es, en sí mismo, un mensaje y una promesa de bienestar.[10] La valoración ética de la luz depende de lo

[9] Max Horkheimer y Th. W. Adorno [1969], "La industria cultural. Ilustración como engaño de masas", en *Dialéctica de la ilustración,* Madrid, Trotta, 1994, pp. 165-212. Traducción de J.J. Sánchez.

[10] Heidegger, más lúcido, para nada *naïf,* ya comprendía que esta "neutralidad" de

que es iluminado por ellas; nunca deja de tener una connotación política que no podría ser "neutral". La utilidad de los "medios" depende de los fines a los que se les destina. En el mundo occidental, en las zonas "desarrolladas", todos los artefactos (luz artificial, temperatura regulada, conexiones a Internet, etc.) son prometidos a los asistentes a cualquier "evento" y cumplen con su función performativa. Como siempre, mi laptop cuando llega a esta palabra, me la cambia por "preformativa". No es un lapsus, ¡ojo!, es una compulsión de repetición de la que no sabe librarse. Su fallo me redime en el momento de escribir: me obliga a no confiar en ella y pensar en lo que encontrará el lector si la dejase librada a sus operaciones. Tampoco "le gusta" que escriba McLuhan con una mayúscula y sin intervalo después de la c y que haya una mayúscula en medio de una palabra. Así que todas la veces tengo que corregir su *Mcluhan.* Y el norteamericano (en este caso, canadiense) no podría ser más claro como visionario expositor de la concepción que intento tranmitir:[11]

> Al adoptar incesantemente nuevas tecnologías, nos relacionamos con ellas como *servomecanismos*. Es por ello que, para estar en condiciones de usarlas, debemos ponernos al servicio de estos objetos, estas extensiones de nosotros mismos, como a dioses o a religiones subalternas. Un indiano es el *servomecanismo* de su canoa, como el cowboy de su caballo o el ejecutivo de su reloj (cursivas mías).

Del mismo modo que el panal forma parte de la abeja y el dique del castor, así nuestras extensiones llegan a ser nosotros, lo esencial de nosotros mismos. También lo decía McLuhan en *Understanding Media:*[12]

> Fisiológicamente, el hombre, en el uso normal de su tecnología (de las variadas extensiones de su cuerpo) es modificado sin cesar por ella y a la vez encuentra siempre nuevas maneras de modificar su tecnología. Los hombres

---

los objetos tecnocientíficos es un engaño pues cada uno de ellos está integrado en el *Ge-stell* (en el dispositivo) y que, lo sepamos o no, los artefactos de la técnica, desde la rueda hasta la bomba de neutrones, forman parte de la empresa de control de la naturaleza y de los hombres... empresa que para nada es neutral.

[11] Marshall McLuhan, *Understanding Media. The extensions of Man*, Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. 51.

[12] Id., p. 56.

se transforman, si cabe decir, en los órganos sexuales del mundo maquínico, como la abeja lo es en el reino vegetal, que permiten de ese modo la fecundación y la evolución hacia formas siempre nuevas. El mundo de la máquina corresponde al amor del hombre al cumplimentar sus anhelos y deseos, principalmente proveyéndolo con riquezas.

Que no se crea que esta alusión a los hombres como "órganos sexuales del mundo maquínico" y a esta relación amorosa del hombre con la máquina es sólo una afortunada metáfora más o menos aislada en la obra del provocativo "mediólogo". Ya en su primer libro, *The Mechanical Bride* (1951, reeditado: Nueva York, The Gingko Press, 2002), había afirmado la relación erótica entre el hombre y lo que aun no llamaba las "extensiones de su cuerpo". El título de la obra con su alusión a Marcel Duchamp: *La novia mecánica,* hace referencia a la atracción libidinal que ejercen las máquinas y a la explotación comercial de esa atracción que es fundamental para la industria de la publicidad. El deseo se mecaniza y las máquinas se hacen deseantes. Fue quizá McLuhan el primero en percatarse de la maniobra "freudiana" de los anunciantes que promovían la venta de coches mostrando analogías entre los aparatos mecánicos y el diseño de los automóviles y la anatomía femenina. La erotización de toda mercancía (cuyo modelo es la curvilínea botella de Coca Cola) era una fórmula de segura rentabilidad para el éxito en el mercado. Inversamente, la jerga tecnomecánica y la tipografía rebuscada de los anuncios servían sutilmente para incitar a la compra de ropa interior femenina. McLuhan descubrió esta alianza inconsciente entre la tecnología de punta y la sexualidad, en última instancia, entre el *goce tecnológico* y el carácter de remedio imaginario para la castración (fetichismo) que tenían los *gadgets* promovidos por la industria capitalista. Comprar implica cargarse de valores fálicos: es la lógica del consumo. ¿Y no es la idea macluhiana de la "aldea global" una anticipación de la situación actual donde, mediante tecnologías digitales y gracias a una memoria absoluta almacenada en *containers* fuera de todo cerebro,[13] cualquiera puede llegar a saberlo todo sobre cualquier otro? ¿No se percibe un relente perverso en el proyecto mis-

[13] El saber sobrevuela al mundo humano; gira en la noosfera tecnocientífica de Vernadsky, en la cristiana de Teilhard de Chardin, en la aletosfera de Lacan o en la estratosfera satelital. Los hombres son los sujetos-soporte del saber; están integrados a él por sus "medios de comunicación".

mo de "saberlo todo" cuyo trasfondo es la pretensión de "saber-gozar" borrando así la falla inherente al saber por la presencia misma del inconsciente, o sea, de aquello de lo que no se puede saber? "Saber-gozar" es el fantasma perverso y la ideología del consumo suntuario como desmentida de la castración es su manifestación más transparente. ¿Se podrá comprar lo que falta cuando es al Otro al que le falta? La fijación libidinal instaurada en la estructura perversa se fundamenta en la necesidad de desmentir que exista otro goce que el goce fálico.[14] Contra todas las evidencias, la madre debe seguir siendo fálica y el fetiche o el instrumento tecnocientífico toman y ocupan el lugar sustitutivo de lo que a ella le falta, de lo que no puede faltarle sin que peligren el trono y el altar. *Fascinus* es el falo y los complejos aparatos que todo lo pueden como prolongaciones del goce del cuerpo son los mejores ejemplos de lo fascinante. La hija y el hijo, consumiendo, pretenden repudiar la percepción de la falla en ella, en el Otro. Nunca fue más cierta la expresión *fetichismo de la mercancía.*

Comprender a los medios lleva un subtítulo que ya subrayamos: *Extensiones del hombre.* ¿Y no es la expresión "extensiones del hombre" (*man*, no *woman*) una clara anticipación del objeto industrial como semblante del objeto faltante, de aquello que se ha separado del cuerpo, es decir, del objeto @ como encubrimiento y desmentida fetichista de la castración? Quizás esa sea la más escueta y resolutiva de cuantas definiciones se han dado de los medios, los servomecanismos o los que Lacan bautizó como *lathouses,* creando un neologismo que encontramos tan rebuscado como innecesario. Volveremos dentro de poco a esta designación pero antes preguntemos: ¿Qué más e-vidente (salta a la vista) como extensión del cuerpo, metonimia y metáfora del ser, que el falo al que se tuvo que renunciar por la castración? El fetiche es, según la propuesta freudiana de 1927, el objeto destinado a desmentir, a desestimar, la castración y, en particular, la castración de la madre. Su función permite afirmar que existe un solo goce y ése es el goce fálico, que no hay goce Otro que el del falo (Braunstein, cit.). El fetiche (recordemos que, etimológicamente, "fetiche" significa *feitiço,* lo facticio, el artefacto) es una prolongación fantasmática del cuerpo que juega un lugar decisivo en la economía psíquica del sujeto. Ese sujeto

[14] Néstor A. Braunstein, *El goce: un concepto lacaniano,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, pp. 243-266.

sujeto —es éste el momento de recordarlo— viene marcado por el imposible cumplimiento de la promesa de la relación sexual y de la anulación de la falta instaurada en el ser desde la separación de la placenta. En tanto que perdida, esa placenta, arquetipo del objeto @, es "causa del deseo". Para nacer es preciso haber estado "enchufado" al cuerpo de la madre mediante la placenta y "desenchufarse" de él perdiendo esa conexión vital. Después de haber nacido se experimenta de diversas maneras la alternancia entre *fort* y *da*, entre estar enchufado y desenchufado a los distintos objetos (objetos de la pulsión) que son definitivamente sacrificados por la castración simbólica, por la función del Otro que es cumplida por el significante del Nombre del Padre. El sujeto de la civilización (tecnológica, por naturaleza y por definición) requiere siempre del semblante de la conexión con el mundo (del lenguaje) que Lacan llamó "aletosfera". En ese sentido es que toda telecomunicación, cualquiera sea la vía empleada, es un "enchufe" con ese inmenso organismo, con esa asociación jerárquica y mundial que nos permitiremos llamar "*hombriguero*". El hombriguero es la realidad fundante y fundamental, última en el tiempo, ni siquiera *ya* del todo concretada y por eso primordial —aquello a lo que nos dirigimos— a partir de la cual existen las "hombrigas" (hombres, hembras, hormigas) que, puesto que hablan, son capaces de decir "yo".

En el final, el hombriguero. En el principio, en el mito, Prometeo, el soberbio titán, el titán de la soberbia, que fue castigado por Zeus y encadenado a la roca del Cáucaso donde cada día recibía la voraz visita del águila que tomaba libras de la carne de su hígado, ese hígado que se regeneraba cada noche. El castigo no sería eterno, pues estaba escrito que Hércules lo liberaría, aunque por siempre debería llevar un anillo en el que estaba engarzado un fragmento de la enorme roca. ¿Roca engarzada en él o él encadenado para siempre a la roca? El crimen de Prometeo había sido el de enseñar a los hombres las operaciones que necesitaban para sobrevivir dada la fundamental indefensión del cachorro humano, del recién nacido, frente a las coerciones de la naturaleza (*Ananké*), las numerosas técnicas descritas por Esquilo y condensadas en la leyenda alrededor de un objeto primordial: el fuego. Escuchemos el alegato del titán en la tragedia:

Lo cual diré yo, no en son de queja contra los hombres, sino porque veáis cuánto les regaló mi buena voluntad. Ellos, a lo primero, viendo, veían en

vano; oyendo, no oían. Semejantes a los fantasmas de los sueños, al cabo de siglos aún no había cosa que por ventura no confundiesen. Ni sabían de labrar con el ladrillo y la madera casas halagadas del sol. Debajo de tierra habitaban a modo de ágiles hormigas en lo más escondido de los antros donde jamás llega la luz. No había para ellos signo cierto, ni de invierno, ni de la florida primavera, ni del verano abundoso en frutos. Todo lo hacían sin tino, hasta tanto que no les enseñé yo las intrincadas salidas y puestas de los astros. Por ellos inventé los números, ciencia entre todas eminente, y la composición de las letras, y la memoria, madre de las musas, universal hacedora. Yo fui el primero que unció al yugo las bestias fieras, que ahora doblan la cerviz a la cabezada, para que sustituyesen con sus cuerpos en las más recias fatigas. Y puse al carro los caballos humildes al freno, ufanía de la opulenta pompa. Ni nadie más que yo inventó esos carros de alas de lino que surcan los mares. A los hombres todo les pasaba sin posibilidad de elegir por faltar en ellos el conocimiento. ¿Caían enfermos?, pues no había remedio ninguno, ni manjar, ni poción, ni bálsamo, sino que se consumían con la falta de medicinas, antes de que yo les enseñase las saludables preparaciones con que ahora se defienden de todas las enfermedades [...] Puse a los mortales en camino de arte (*tekhnê*) dificilísimo, y les abrí los ojos, antes ciegos, a los signos de la llama. Tal fue mi obra. Pues y las preciosidades, ocultas a los hombres en el seno de la tierra: el cobre, el hierro, la plata y el oro, ¿quién podría decir que los encontró antes que yo? Nadie, que bien lo sé, si ya no quisiere jactarse temerario. En conclusión, óyelo todo en junto: por Prometeo tienen los hombres todas las artes *(tekhnê)*".

Su castigo no sólo es proporcionado al crimen sino que es taliónico, es una venganza del padre burlado. Consiste en padecer bajo el yugo de un instrumento de tortura que él mismo pergeñó, las cadenas de metal, forjadas no por el titán del fuego sino por el dios del fuego, por Hefesto, el hijo sin padre, pues Hera —según Hesiodo— lo concibió sin la mediación de Zeus, un dios tan feo y espantoso que, al nacer, su madre lo tiró por las faldas del Olimpo. Hefesto (Vulcano) es el tutor del fuego, de la fragua, de los escultores y de la metalurgia, incapaz de sostenerse sobre sus pies. El baldado dios del fuego es quien debe amarrar a Prometeo y el titán, héroe de la cultura para el romanticismo, apóstol de la renuncia pulsional para Freud,[15] vivirá encadenado y —agregaríamos por nuestra parte— condenado a mi-

[15] S. Freud [1931], "Nota sobre la conquista del fuego", en *O. C.*, vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu, 1976., pp. 173-178.

rar inmóvil el espectáculo que le ofrecen las "cadenas" de televisión, el espectáculo de lo que parece moverse mientras aguarda al hercúleo semidiós que habrá de liberarlo de la parálisis tecnológica que él, en su *hybris,* llegó a pensar que era un regalo que podía ofrendar a los mortales arrebatándoselo al sol.

Las técnicas y los objetos que ellas permiten fabricar son modos de enfrentar a la impotencia, a la indefensión del ser humano, de suplir a la falta que está en el origen. En ese sentido podemos calificar como "perversa" a la función de los servomecanismos que prolongan las actividades del cuerpo y en apoyo de ese epíteto no encontramos observaciones más pertinentes que las formuladas por Pierre Klossowski (1905-2001).[16] Fue este sagaz escritor quien planteó con mayor lucidez los temas del goce del Otro, del goce del esclavo y del goce perverso y quien supo señalar la función corruptora de los servomecanismos orientados a la producción del plus de gozar en la maquinaria sadiana, tal como hoy en día la vemos funcionar a nivel mundial. Los aparatos del goce actúan mediante la degradación del otro, del *partenaire.* Klossowski destacaba la incomunicabilidad y el silencio impuesto a los sujetos en tanto que objetos sometidos a la voluntad perversa: todas las relaciones "personales" están inconexas entre sí; tienen lugar en forma radiada y convergen alrededor de un centro despótico que es el poder del amo libertino; nada queda disponible para la simpatía y la solidaridad. Esa soledad radical de las víctimas es compensada y suplida por la fabricación y el consumo de productos utilitarios, de *gadgets,* de aparatos gozógenos:

Pues el acto de fabricar concierne a la manera en que el ser humano se conduce no solamente con respecto a todo bien en tanto que fabricable, sino también de su propio cuerpo y del cuerpo del otro en tanto que objeto capaz de transformarse en instrumento. ¿Qué propensión se beneficiará de ello en forma de demanda? ¿Cuál será la oferta? La forma en que la industria se concibe a sí misma con sus innumerables técnicas llevaría a creer que ella podría neutralizar a las fuerzas pulsionales mediante la producción de objetos instrumentales, fabricados, utilitarios. [...] La fabricación de objetos utilitarios, cada vez más complejos, reúne dos o tres facultades, determinadas por una operación cualquiera y separa a lo sensible de su agente corporal: no sólo

[16] Pierre Klossowski [1970], *La monnaie vivante,* París, Payot, Rivages-Poche, 1997, pp. 31-37.

"ojos para no ver" y "oídos para no escuchar" que sobrepasan a las limitaciones del ejercicio manual, sino que incluso el *instrumento* que ellos componen *se proyecta él mismo en los objetos a producir* como otras tantas funciones psíquicas y mentales diferenciadas a las cuales responden los objetos involucrados.

Instrumentos que son órganos cibernéticos sin cuerpo viviente, correlatos del cuerpo sin órganos de Deleuze y Guattari. La lectura que practica Klossowski de la "razón instrumental" acentúa el carácter perverso de esta operación de prótesis de los órganos y funciones del cuerpo y del psiquismo por medio de aparatos que sustituyen al placer de órgano derivado de la excitación de las fuentes (*Quelle*) de las pulsiones. Hay una esencia perversa, concretamente fetichista, que se manifiesta en el pasaje del placer orgánico (*Organlust*) al goce instrumental del sujeto prometeicamente "enchufado" a máquinas o drogas. En el cuerpo librado a sus operaciones físicas, en la producción, en la escritura, en la creación artística, en la guerra, etc., las acciones manuales podían ser vistas como obedientes y complacientes con las aspiraciones de la vida onírica que eran captadas y de algún modo exorcizadas mediante el trabajo y la acción. El músculo se ponía al servicio del deseo y se esforzaba, aunque en vano, por realizarlo. El deseo persistía insatisfecho pero, en su movimiento, transformaba la realidad exterior y configuraba la propia vida (efectos *alo y autoplásticos*, decía Freud[17] a partir de Ferenczi). Mas en el mundo de la técnica, cuando el instrumento ha liberado a los órganos sensoriales, mano, boca, oreja, ojos, estas fuerzas nutrientes del sueño dejan de operar al servicio del aparato corporal de las pulsiones, tal como venían haciéndolo desde el principio de los tiempos. Las máquinas de cómputo y los fármacos, cuando no los aparatos robóticos, reciben la delegación del saber-gozar y del (en)soñar de los cuerpos. En vez de la potencia poética del sueño entran en acción fuerzas materiales, tangibles, al servicio tanto de la perversión utilitaria como de la perversión lisa y llanamente sexual que es ahora posibilitada por un agente extracorporal, el *instrumento*, que realiza el fantasma de alcanzar una cierta satisfacción. Este objeto no es el inalcanzable objeto perdido de los inicios que ha sido previamente desarticulado y desprendido de la representación (mental) para ser sustituido bajo

[17] Sigmund Freud [1924], "La pérdida de la realidad en las neurosis y en las psicosis", *O.C.*, cit., vol. XIX, p. 195 y n. 7.

nuevos disfraces en su rearticulación instrumental.[18] Sade fue el pionero en la invención de estas máquinas que hoy ha desembocado en la lucrativa industria de los *gadgets* sexuales, manifestación la más palpable y casi caricatural de las modalidades del plus de gozar ofrecidas al sujeto de la civilización hiper o postindustrial por el sistema de la producción y el consumo de bienes "gozables" en relación con todos los sentidos y funciones del cuerpo y la mente.[19] Por eso concluye Klossowski diciendo "que el instrumento es el agente inmediato del fantasma ... que conoce de otra manera y mejor a su objeto que lo que jamás podría lograr la mano" y que "el objeto se explicita únicamente según el contacto instrumental". Quien quiere el objeto (pulsional) requiere del instrumento que simula ("hace semblante de") dar acceso a él. La "perversión" es la puesta en acto del fantasma que el instrumento cumple cuando no es él quien lo engendra y lo nutre: ese "servomecanismo" que impulsa el uso repetitivo, adictivo, del producto ofrecido por la industria. Las "satisfacciones" son mercantiles, tecnológicas. La compulsión y la dependencia de los objetos que inducen este accionar insistente (es el "condicionamiento operante" que ensalzan los psicólogos cognitivo-conductuales y se manifiesta de modo ejemplar en la dependencia de drogas, videojuegos, etc.) parece ininteligible, irracional, en tanto que es un accionar aislado de su soporte orgánico. Un nuevo organismo humano —ya que no un nuevo sujeto— ha surgido por la acción de la perversión instrumental sobre los "mecanismos fisiológicos" del placer y de la memoria. Cada servomecanismo exterioriza y es el agente realizador de un fantasma. Klossowski es implacable en la disección de este mecanismo de funcionamiento del sistema de producción de semblantes del goce que no es otra cosa que el funcionamiento cada día más perverso de los procesos de producción y consumo. Kant, vía Freud y Marx, con Sade. Caben muchas preguntas que reduciremos a dos: ¿Cómo se puede industrializar la producción endógena de catecolaminas, la

[18] Puede considerarse como una ilustración imprescindible de esta tesis el filme de Jan Svankmajer, *Los conspiradores del placer*, República Checa, 1996.

[19] Dany-Robert Dufour, *La cité perverse. Libéralisme et pornographie*, París, Denoël, 2009. En esa obra: sobre el "isolismo" en Sade (esa incomunicabilidad señalada por Klossowski), pp. 143-145. Sobre las máquinas de gozar y el "castillo sadiano", pp. 157-165. Sobre los instrumentos al servicio y como semblantes del goce en el mundo contemporáneo, pp. 329-333. Sobre el arte y los desechos o residuos, pp. 333-347.

fabricación de emociones "fuertes", la secreción a chorros del plus de gozar? ¿Cómo se puede hacer rentable a la masturbación convirtiéndola en un bien que tiene "valor de cambio"? Respuesta: mediante la producción de semblantes del goce pulsional, de semblantes de @. Los mercados producen y mercantilizan, a través de los "medios", la adrenalina y los restantes neurotransmisores segregados por los cuerpos gozantes. A través de los órganos de los sentidos, principalmente a través del ojo por medio de ese aparato llamado televisor, se desencadena el proceso de destilación de la libido, del combustible que al quemarse produce el goce. La industria fabrica en el interior de los cuerpos la energía ("*essence*", "*gasolina*", "*gosalina*") que se consume en el tiempo de la vida humana. La plusvalía se anuda en y con el plus-de-gozar. La ciencia ha desentrañado uno de los secretos de la industria: la producción "endógena" (¿?) de torrentes de fluidos que inundan las sinapsis.[20] Se puede fabricar libido y venderla en el mercado a sus productores mismos: pocas industrias hay más rentables.

El cerebro se proyecta al exterior y cumple (performa) la función fálica a través de los "adelantos tecnológicos" que la ciencia propone sin tregua como "nuevos" semblantes del @. ¿Cuál es el precio de esta encefalización del mundo? McLuhan es explícito y su diagnóstico no funda ningún optimismo y ninguna esperanza utópica. Apunta con claridad las consecuencias de esta "extensión del hombre" más allá de nuestros aparatos sensoriomotores:[21]

> Nuestros sistemas nerviosos se expanden por los medios electrónicos y nuestros cuerpos físicos ocupan esos espacios exteriores. Ponemos así en marcha una dinámica por la cual todas las tecnologías previas que son meras extensiones de las manos, los pies y los dientes —todas esas prolongaciones de nuestros cuerpos que incluyen a nuestras ciudades— serán traducidas en términos de sistemas informáticos. La tecnología electromagnética requiere un aumento de la docilidad humana y una suspensión de la meditación tal como ahora cuadra a *un organismo que usa su cerebro afuera de su cráneo y sus nervios afuera de su piel.*

Recordemos aquella observación a la que aludimos y a la que no faltan rasgos de picardía hecha por Sigmund Freud al comienzo de

[20] De dopamina en el *nucleus accumbens,* dirían los neurofisiólogos.
[21] Id., p. 64.

su "Complemento metapsicológico a la teoría de los sueños".[22] En el segundo párrafo de ese artículo escribió:

Al acostarse con el propósito de dormir, se despoja el hombre de todas aquellas envolturas que encubren su cuerpo y de aquellos objetos que son un complemento de sus órganos somáticos o una sustitución de partes de su cuerpo, esto es, de los lentes, de la peluca, de la dentadura postiza, etc. Y obra igualmente con su psiquismo, renunciando a la mayoría de sus adquisiciones psíquicas. [...] El dormir es, somáticamente un retorno a la estancia en el seno materno.

La idea de Freud nos pone en la pista de McLuhan: al irse a dormir el hombre suspende todo aquello que durante el día corresponde a la tecnología. Se desenchufa de la aletosfera, hubiese dicho Lacan, y se reengancha con lo real, con el cuerpo materno. Apaga radios y televisores, pone a descansar a su computadora, desconecta los teléfonos celulares y se libera de todas las prótesis con las que parece que su vida no puede continuar. ¿Qué son los "medios", servomecanismos, etc., todas esas "extensiones del cuerpo", sino objetos de los que hay que apartarse para poder dormir? Los objetos tecnológicos, anzuelos del goce, son los estorbos que difieren o impiden el reposo y el reinado absoluto del principio de placer. Eso no quita que también quepan en la definición de "servomecanismos" las pastillas para combatir el insomnio producidos por la industria química y que uno in-corpora (mete en el cuerpo) para adormecerse, al igual que todo tipo de artefactos tales como el libro ataráxico o la televisión hipnotizadora que se ven desde la cama. El catálogo de estos medios protésicos consumidos en la vida vigil, prolongaciones somáticas, semblantes y sustitutos del falo sometido a la castración, es interminable... como inagotables son su demanda y su devoración por el hombre tecnologizado del malestar en la cultura.

En la misma época del "complemento metapsicológico" que venimos de citar, Freud dejaba pasar de lado —y hasta combatía— una referencia tal vez esencial para nuestro tema (que es el mismo de Klossowski): la relación entre los servomecanismos y la perversión. En efecto, un autor a quien hoy tendríamos olvidado si no fuese por la mención que Freud hizo de él, E. Jentsch (1906), exponía una

[22] S. Freud [1915], en *O. C.*, cit., vol. XIV, p. 221.

idea que tiene la máxima pertinencia para el análisis de esta relación y lo hacía por un camino inusitado al subrayar el efecto "ominoso", "siniestro", *unheimliche*[23] que invariablemente afecta e infecta al lector de esas historias en donde la distinción entre lo viviente y lo muerto, entre lo animado y lo inanimado, es difícil de decidir. Para Jentsch el relato del arenero (*Der Sandmann*) de E. T. A. Hoffmann, escrito hacia 1815, era un ejemplo supremo de este efecto de perplejidad ominosa debido a la imposibilidad para el protagonista (y también para el lector) de resolver el dilema de lo que se mueve en virtud de su propia energía, viviente, y lo inquietantemente extraño, lo que se mueve por gracia de procesos mecánicos como sucede con el aparato técnico, con el robot. Freud, apresuradamente, descarta la propuesta de Jentsch y desvía el tema de la oposición entre lo animado y lo inanimado hacia la cuestión de la angustia de castración haciendo valer la ecuación entre los ojos y los genitales masculinos tal como podría verse —arguye Freud— en el mito y en el drama de Edipo.

En el cuento de Hoffmann, el protagonista, Nathanael, según una horrenda leyenda oída en la infancia de boca de su madre y ratificada por una criada, se siente amenazado por un monstruo que echa arena en los ojos de los niños que no quieren dormirse hasta hacerlos saltar de sus órbitas, ensangrentados, y después los guarda y se los lleva en una bolsa. La fábula del arenero es el primer ejemplo de lo ominoso y siniestro en el relato. Nathanael intuye que ese arenero es un personaje de la realidad, un visitante de su casa, idealizado por el padre y aborrecido por la madre, el abogado Coppelius. Después de un extraño encuentro con Coppelius en el que su padre muere, Nathanael sufre un episodio febril y delirante del que difícilmente se recupera. Más tarde, ya adolescente, está comprometido en matrimonio con Clara, hermana de un amigo, pero su amor se esfuma cuando aparece la bella y muy femenina muñeca Olimpia. Ella es el objeto mecánico, lo no viviente, que Jentsch se esmera en resaltar como apoyo para su tesis. Olimpia es un maniquí fabricado por un extraño equipo integrado por el sabio Spallanzani, presentado como el "padre" de Olimpia, el abogado Coppelius, presunto responsable de la muerte del padre de Nathanael, y el vendedor de instrumentos ópticos, Coppola, reencarnación de Coppelius, una figura demonia-

[23] S. Freud, "Lo ominoso" [1919], en *O. C.*, cit., vol. XVII, pp. 215-252.

ca. Olimpia, la marioneta, es el objeto del amor apasionado y fatal de Nathanael. No podemos olvidar en este momento la propuesta del desdeñado Jentsch y, en esa línea de pensamiento, considerar en el relato de Hoffmann la fascinación que producen los objetos mecánicos que imitan la vida y el movimiento y se presentan como sustitutos posibles del objeto amoroso. Las muñecas artificiales han tenido una proficua descendencia literaria e industrial según lo prueban relatos como *La Eva futura* de Villiers de l'Isle Adam o "Las Hortensias" del uruguayo Felisberto Hernández y la lucrativa empresa de fabricación de compañeros sexuales de caucho o plástico que se cargan de tantas cualidades "humanas" sensoriales y vitales como sea posible "transmitirles". El razonamiento de Freud en "Lo ominoso", ligando la angustia de Nathanael a la castración, resulta él mismo mutilado en tanto que descuida un punto esencial descubierto por Freud pero aun no suficientemente elaborado en su teoría, la pulsión visual (objeto de análisis en la "metapsicología" de esos años, cuando estudiaba la gramática de las pulsiones en el exhibicionismo y el voyerismo). Volviendo al relato: Nathanael es un *voyeur* y "ve" (goza con) escenas que deberían estar prohibidas para él (*Urszenen*, escenas primarias) como la cópula (*Coppola*) —¿entre sus padres o entre su padre y el mago?—[24] entre el fabricante de prótesis sexuadas que es ese mago y

[24] Es arriesgado, ante la falta de documentos concretos, hablar de la homosexualidad del padre de Hoffmann pero, además de lo que el relato sugiere, puede citarse el artículo biográfico de Erika Tunner cuyos datos coinciden con todas las biografías del escritor (*Le nouveau dictionnaire des auteurs*, París, Laffont, 1994, pp. 1469-1471) donde se dice: "El padre, abogado, prefiere leer a los poetas e interpretar música más que litigar. Se separa muy rápido de su mujer. De su padre [Hoffmann] no oye hablar sino a media voz y por subentendidos. Esta herida lo hará sufrir durante su vida entera".

En la primera de las escenas dramáticas de "El arenero", se cuenta como Nathanael (¿ETA H?) se introduce subrepticiamente en el cuarto de su padre para ver lo que sucede allí cuando llega el abominable Coppelius, odiado por su madre e idolatrado y atendido servilmente por el padre: "Comprendí que sólo él, Coppelius, podría ser el hombre de arena. Era un monstruo que dejaba dolor, penuria y destrucción sin fin por donde pasaba. Yo, escondido, estaba como hechizado. A riesgo de ser descubierto y con la clara conciencia de que en ese caso sería duramente castigado, me quedé inmóvil, con la cabeza estirada, espiando a través de la cortina. Mi padre recibió a Coppelius con toda solemnidad. "¡A trabajar!", dijo éste con un graznido ronco y se quitó el abrigo. *Mi padre también se quitó su bata de dormir* (cursivas mías), silencioso y sombrío y ambos se pusieron largos delantales negros...", etc. Traducción de Andrea Pagni. E.T.A. Hoffmann. *Cuentos fantásticos*, Buenos Aires, Corregidor, 2005, p. 83.

Esta hipótesis interpretativa sobre una escena homosexual entre el padre y el are-

la muñeca misma que parece animada y lleva a Nathanael a un trágico final, el castigo inconscientemente buscado por haber echado esas miradas sobre lo que no puede verse mediante *spy glasses*. En ese punto aparece, para Freud, el tema de la castración, pero lo hace de una manera secundaria en lo que respecta a nuestra comprensión del efecto siniestro que produce en los lectores el relato de Hoffmann. La intuición de Jentsch sobre la oposición entre lo inerte y lo viviente recupera todo su valor, según lo podemos apreciar, en nuestro actual mundo de prótesis que apuntan y obtienen efectos "perversos", es decir, propios de la sexualidad humana que no conoce de "objetos naturales" y que es humana precisamente por la desviación técnica (lenguajera) de las satisfacciones "naturales".

La fantasía de los escritores que juegan con la indistinción entre el utensilio y el ser viviente o el cuerpo sensible pulsional no hace sino poner en evidencia los poderes del fantasma capaz de crear otra realidad sexual, "extra" o "anti" natural. Capaz de producir a las Olimpias de nuestra época cibernética, época de la pulsión visual satisfecha a través del *show* mediático, del goce obtenido o realzado por productos químicos, de la erotización de todas las partes del organismo que son —¿todas y siempre?— manifestaciones de la sexualidad, humana, cuya esencia es la transgresión y que ha dado lugar a la inmensa bibliografía de lo que se da en llamar "perversión" . Nuestra buena amiga Manya Steinkoler, talentosa psicoanalista y escritora de Nueva York dice en un trabajo aún inédito: "La obra de Hoffmann demuestra el horror de la unificación del sujeto con el objeto del deseo, revelando la monstruosidad de cualquier final 'saludable' o de cualquier apaciguamiento o solaz por medio del amor... Todos los hombres esperan, evidentemente, que sus mujeres se comporten como autómatas. El humor de la fábula de Hoffmann deriva por lo tanto de observar que en el orden social prevalente se transforma a las mujeres en autómatas. En este sentido, el extraño amor de Nathanael está socializado a la perfección. La apariencia de *automaton* y el carácter mecánico de la muñeca no hacen sino subrayar el carácter mecánico de las relaciones 'intersubjetivas', en especial aquellas que son, básicamente, relaciones con el objeto perdido, efectos de la ac-

nero, Coppelius, puede sustentarse con un rosario de citas del cuento, todas convergentes, pero que exceden el objetivo de este ensayo dedicado a los servomecanismos.

ción pulsional. Olimpia, la muñeca de 'El arenero', es una adición ominosa al renovado mundo de las mercancías y destaca el papel de la mujer como mercancía en la vida burguesa".

En la sociedad tecnocientífica ¿cuáles son los límites entre lo mecánico y lo viviente? ¿En qué medida podemos distinguir entre los cuerpos animados y sus prolongaciones protésicas cuando, cada vez más, las funciones corporales están reguladas por sustancias y utensilios inventados por la técnica, cuando cada vez hay más *cyborgs,* que son organismos cibernéticos obtenidos por la mezcla de órganos histológicos y aparatos reguladores de su funcionamiento? Ya no se trata sólo de los lentes o las dentaduras postizas sino de marcapasos, sustancias inyectadas de 'liberación lenta', drogas que regulan el estado de ánimo o procuran el olvido de lo displacentero, microchips que controlan los pasos y las acciones de alguien, etc. Y el otro, nuestro prójimo: ¿será un viviente o es una máquina operada por el "encadenamiento" significante? Según vimos, de acuerdo a la propuesta de Jentsch, lo siniestro resulta de la indeterminación de la respuesta a esta pregunta angustiante: Si somos Nathanael, ¿quién es nuestro *partenaire,* es Olimpia, la autómata, o es la fiel y constante noviecita con la que el joven aspira a casarse, de nombre Clara? ¿O tras Olimpia, el *gadget* sexual, se esconde el fabricante de servomecanismos con sus distintos rostros: Coppelius, Coppola, Spallanzani? ¿Qué es lo viviente y qué lo muerto en nuestro trabajo, en nuestras pasiones, en el goce de nuestros cuerpos?

4. LOS DISPOSITIVOS EN LA OBRA DE FOUCAULT Y DELEUZE

Quien quiera leer una monografía exhaustiva sobre la historia y el uso de la palabra "dispositivo" (y su posible confusión con los "servomecanismos") encontrará en Internet un erudito estudio de Frank Kessler que viene acompañado por una bibliografía "bastante" completa pues los nombres de los autores gringos siguen faltando.[1] Se verá aparecer en esa reseña no sólo los nombres de Foucault, Deleuze, Guattari (y Heidegger, aunque no se atreva a traducir *Gestell* como *dispositivo*), sino también otros de importancia pero que no reseñaremos aquí como los de F. Baudry, F. Lyotard, M. de Certeau, etc., así como una discusión esclarecedora acerca del cine y la televisión como "medios". Faltarán tan sólo dos nombres europeos de importancia (el artículo de Kessler es del año 2006) que son aquellos que nos convocarán en apartados siguientes: los de Giorgio Agamben y Bernard Stiegler, discípulo y continuador de Jacques Derrida y tampoco el del predecesor de Stiegler en el tema: Georges Simondon. Y faltará también un cuarto nombre, anterior, imprescindible e ignorado por todos: el de Louis Althusser y su concepción de los "aparatos ideológicos del Estado" que reside en una ardiente proximidad con los "dispositivos" de Foucault. Althusser, ese desdichado precursor a quien nadie cita hoy en relación con este concepto que ha ido ganando en actualidad y notoriedad.

El término *dispositivo* aparece tardíamente en la obra de Foucault (1977, cit.) en un diálogo con psicoanalistas del círculo íntimo de Jacques Lacan. Foucault, que siempre reconoció a Heidegger y a Nietzsche como los dos filósofos que más influyeron sobre su pensamiento, nunca hizo referencia al imprescindible artículo de Heidegger de 1953 que comentamos en nuestro capítulo 2, "La pregunta por la técnica", centrado en la noción de *Gestell*.[2] La obvia traducción

[1] <www.let.uu.nl/~Frank.Kessler/.../notes%20on%20dispositif.PDF>.

[2] Cabe preguntarse si Foucault leyó alguna vez ese artículo esencial. Según uno de sus biógrafos, Paul Veyne (*Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Le Livre de Poche. Biblio-Essais, p. 10, n. 2), Foucault no leyó de Heidegger más que el artículo "Sobre

de *Gestell* como *dispositivo* y el parentesco de su propuesta con los *media* de los autores gringos parece que se le escapa por completo. Del mismo modo, el tan reconocido arqueólogo y genealogista de la clínica, de la locura, de la sexualidad, de la economía política, etc., omite señalar cualquier relación entre sus "dispositivos" y los "aparatos ideológicos del Estado" que motivaron el influyente y muy debatido estudio de Louis Althusser en 1970.[3] ¿Descuido, ignorancia deliberada, angustia de las influencias, evitación de las fuentes? No podemos decirlo... pero descartamos la posibilidad de una ignorancia simple y llana. La falta de referencias a Heidegger y Althusser, sin embargo, no es obstáculo para que analicemos y valoremos lo original de su propuesta y aquello en lo que se adelanta y completa a sus (por él) "olvidados" precursores.

La "novedad" foucaultiana consiste en la integración de la noción de dispositivo con la de las prácticas y las formas de ejercicio del poder, algo que Althusser había afirmado años antes con lujo de claridad. Para Foucault hay dos tipos de *prácticas*: las *epistémicas* (discursivas) y los *dispositivos* materiales que integran a esas prácticas del saber discursivo con las actividades no-discursivas. Los "dispositivos" cumplen la función de mostrar cómo las relaciones de poder llegan a ser las condiciones de posibilidad para la formación y la puesta en práctica política (en las dimensiones táctica y estratégica) de los saberes. El *poder* es la categoría esencial en la doctrina de Foucault que articula los temas dispersos de la filosofía, la epistemología y la historia de la ciencia con las prácticas disciplinarias y el ejercicio de la autoridad y de la fuerza. La noción de dispositivo no toma sentido sino en su relación con el poder, con el saber y con la subjetividad; se integra con la de "gobernabilidad" de los hombres. El primero de los dispositivos abordado de manera específica y con rigor fue el "dispositítivo disciplinario", eje temático de *Vigilar y castigar*,[4] cuyo primer diseño técnico (arquitectónico) analizado como "objeto" que

---

la esencia de la verdad" y los seminarios del filósofo sobre Nietzsche que tuvieron el efecto paradójico de hacerlo nietzscheano, sí, mas no heideggeriano (nota de Daniel Koren).

[3] Louis Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques de l'État", *La Pensée* (151), París, 1970. Traducción al español de Domenec Bergadá, *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977, pp. 75-137.

[4] M. Foucault [1975], *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976.

mostraba esta integración de lo discursivo con lo no discursivo fue el panóptico de Bentham, elevado por Foucault y por sus lectores —entre los que gustosamente me cuento— a la categoría de paradigma del funcionamiento de las "sociedades disciplinarias".

El aspecto esencial de la técnica en Foucault se incluye en lo político, en lo que luego él llamaría "biopolítica". No es tan sólo el *de-velamiento* de la verdad, como propone Heidegger, esa *aletheia* que revela lo oculto en la naturaleza y lo integra a la acción de los hombres, sino algo mucho más concreto, *pulsional* —si se nos permite decirlo— un sistema de dominación de los cuerpos mediante una composición de los discursos y del poder. Por ello Foucault se permite recurrir a sintagmas impensables en la obra de Heidegger tales como "tecnología política del cuerpo", "tecnología de la verdad", "tecnologías del ser" y "técnicas de vida". La heideggeriana "pregunta por la técnica" (que tal vez Foucault nunca conoció) es transformada por el filósofo francés en una cuestión biopolítica que da lugar a "elementos extra-discursivos" y resalta el lugar del cuerpo, del cuerpo mutilado y tronchado en su relación con el poder por la acción de los dispositivos:[5]

El capitalismo, que se desarrolló a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó ante todo un primer objeto, el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no sólo se efectúa por la conciencia o por la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo.

Esta lectura no es ajena e incluso alienta a una eventual lectura política del texto de Heidegger: puede llegar a decirse que la idea está implícita a todo lo largo de *Die Frage nach der Technik*. Conviene intentar esa lectura política aun cuando dudemos de que Heidegger mismo la hubiese admitido. El filósofo de la Selva Negra —pues debemos volver a él— escribía en palabras que es imperioso citar en relación con las de Foucault:[6]

El develamiento concierne en primer término a la naturaleza como el principal reservorio de los recursos (*Bestände*) de energía. El comportamiento

[5] Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, 1994, pp. 209-210.

[6] Martin Heidegger, "La question de la technique", en *Essais et conférences*, París, Gallimard (Tel, 52), p. 29.

"asignador" del hombre, de modo correspondiente, se revela de entrada en la aparición de la ciencia moderna, exacta, de la naturaleza. El modo de representación propio de esta ciencia sigue al pie a la naturaleza considerada como un complejo calculable de fuerzas. La física moderna no es una física experimental porque aplique a la naturaleza aparatos para interrogarla, sino, por el contrario —y ya como pura teoría— conmina a la naturaleza a mostrarse como un complejo calculable y previsible de fuerzas que la experimentación está asignada (*bestellt*) a interrogar, para llegar a saber si y cómo la naturaleza, así intimada, responde a la invocación.

La naturaleza es servidora de un proyecto "del hombre". Pero así también el hombre mismo está (dis)puesto al servicio del *Gestell*:

El guardabosques que mide y pesa la leña talada y que sigue en apariencia los mismos caminos y del mismo modo en que lo hacía su abuelo está hoy, lo sepa o no, asignado (*bestellt*) por la industria de los aserraderos. Está asignado a hacer que pueda disponerse de la celulosa y esta disponibilidad, por su parte, es requerida por las demandas de papel para los diarios y las revistas ilustradas. Éstos, a su vez, interpelan a la opinión pública para que ésta engulla las hojas impresas, con el fin de que ellas mismas puedan ser asignadas a una formación de opinión de la que ha recibido la demanda (*bestellbar*) (id., p. 24).

¿Puede decirse más claramente que la naturaleza y los hombres forman parte de la esencia de la técnica y que ésta es el dispositivo de la explotación capitalista "lo sepa o no" quien funciona como su agente, lo diga o no Heidegger con esas palabras? Tanto el hombre como el árbol talado son "recursos" calculables e integrados en un inmenso dispositivo que liga la tala de árboles con la industria del papel y con el *show business* a través de la impresión de imágenes multicolores y atractivas para un público ávido de distracciones.[7] ¡En lo que acaba la "reproductibilidad técnica de la obra de arte" a la que regre-

[7] *Bestände*: nuevamente la traducción al francés es equívoca pues usa la palabra *fonds*, es decir, fondo, que confunde más de lo que informa; la traducción al inglés se acerca un poco más a la idea pues dice *standing reserve*, pero la palabra española a la que hemos *recurrido* y que hubiera podido usarse mediante sus equivalentes, tanto en inglés "*resource*" como en francés, "*ressource*", expresa con claridad meridiana la idea de Heidegger.

saremos de la mano de Walter Benjamin! Pero así como el abuelo del guardabosques sabía o creía saber para quien trabajaba (el dueño de la tierra) no lo sabe su nieto en el sistema capitalista. Pero ambos, el uno y el otro, están integrados a un "dispositivo", técnico en ambos casos, en el que ocupan su lugar.

El meollo de la tardía concepción de Foucault (1977) acerca de los dispositivos reside, precisamente, en reforzar la idea de esta asignación o consignación y en operar un sutil deslizamiento del texto de Heidegger (de 1953) a la realidad política y económica del capitalismo industrial de avanzada, más claramente visible después de los trabajos de Horkheimer, Adorno y Marcuse y de la moda de los discursos sobre la "sociedad de consumo" que tuvo su apogeo en la década de los sesenta. El callado mecanismo de intervención filosófica habría sido la traducción, no admitida como tal pero correcta, necesaria, del *Gestell* como *dispositif.* Podría uno preguntarse a esta altura por qué nos interesa tanto esta palabra (¿una "mera" palabra?) y su uso por distintos autores en nuestra discusión sobre la técnica. La respuesta tiene que ver con la técnica misma, con la técnica de la argumentación. Todos entendemos que la terminología es el instante poético del pensamiento, que la elección afortunada de un significante define el valor del discurso mismo en función de la capacidad develadora de la palabra poética. Es necesario que tengamos ideas claras de lo que afirmamos cuando hablamos de "dispositivos". A falta de una definición taxativa y rigurosa de lo que Foucault entiende por dispositivo, hemos de recurrir a las expresiones más bien descriptivas que utilizó en la conversación con aquellos psicoanalistas y autores próximos a Jacques Lacan (Jacques-Alain Miller, Gérard Miller, Guy Le Gauffey, Alain Grosrichard, Judith Miller, Catherine Millot, etc.) en la que presentó sus ideas y que toman el lugar de la definición faltante:

> Intento ubicar bajo esta denominación, *primero*, a un conjunto definitivamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, configuraciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En resumen: cosas dichas tanto como no dichas; éstos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos. En *segundo* término lo que querría identificar en este "dispositivo"

es precisamente la naturaleza de la conexión que puede existir entre esos elementos heterogéneos. Así, cierto discurso puede aparecer ora como programa de una institución, ora, por el contrario, como un elemento que permite justificar y enmascarar una práctica que, en sí, permanece muda, o funcionar como reinterpretación posterior de esa práctica, darle acceso a un nuevo campo de racionalidad. En síntesis, entre estos elementos, sean ellos discursivos o no, hay como un juego, cambios de posición, modificación de funciones que pueden, también ellas, variar enormemente. En *tercer* lugar, entiendo como *dispositivo* a una especie —digamos— de formación que tiene como su función principal en un momento histórico dado la de responder a una *urgencia*. Por lo tanto el dispositivo tiene una función estratégica dominante como, por ejemplo, la reabsorción de una masa de población flotante que resultaba estorbosa para una economía mercantilista: hubo entonces un imperativo estratégico que actuó como la matriz de un dispositivo que se convirtió poco a poco en el control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis.

Por lo que estas frases dan a entender, el dispositivo ejecuta múltiples funciones. Puede aparecer como el programa explícito ("discursivo o no", dicho en palabras o materializado en equipos, aparatos, edificios, etc.) de una institución, como un elemento que permite justificar u ocultar una práctica, o como una interpretación *a posteriori* de esta práctica a la que otorga un cierto campo de racionalidad… o como todo ello a la vez. El discurso se agrega a modo de una puesta en palabras que viene a racionalizar lo ya existente y complementa la coerción social ya existente, más o menos violenta, con el lenguaje integrando así un conjunto multilineal y dinámico. Al sumarse el discurso al ejercicio del poder se constituye ese conjunto complejo, trabajado siempre por conflictos de poder, que llamamos "dispositivo". ¿Es abusivo decir que consiste esencialmente en una inclusión de los cuerpos gozantes en los discursos, de lo viviente (*bios*) en el aparato de la dominación? Una política del cuerpo, una "biopolítica". Se abre aquí una inesperada conexión entre Foucault y la tesis lacaniana de los cuatro discursos que contempla cuatro integrantes en todo discurso: el S_1 (significante amo), el S_2 (conjunto del significante, saber), el $ (sujeto escindido representado por el S_1 para el S_2) y un elemento que podríamos llamar excedente o extradiscursivo, el objeto @, extraído del cuerpo, plus de gozar y causa del deseo. Este

llamado a la inclusión del cuerpo en la estructura del discurso, esta innovación radical, había sido inscrita por Lacan a fines de 1968 y reconocida por Foucault de modo no explícito, a su propia manera, en el diálogo al que fue invitado por algunos de sus discípulos, en 1977. Los dispositivos promovidos entonces por Foucault, con sus componentes extradiscursivos, no serían sino la materialización de los (cuatro) discursos de Lacan según creemos y trataremos de demostrar en la segunda parte de esta obra.

Además de definirse por el ensamblaje de elementos heterogéneos, discursivos y no,[8] un dispositivo foucaultiano se caracteriza por su génesis: es un producto histórico, responde a necesidades estratégicas. El dispositivo, una vez constituido, permanece relativamente estable mientras tiene lugar un proceso de sobredeterminación funcional: cada efecto, cada elemento, positivo o negativo, querido o no querido, entra en resonancia o contradicción con los demás integrantes del conjunto y exige un reajuste; es dinámico, coyuntural, sometido a transformaciones. Por otro lado, nos encontramos también con un proceso de perpetua reformulación táctica de sus medios de operación y estratégica con relación a los objetivos finales. En pocas palabras: un dispositivo es una estructura en movimiento perpetuo. Como en seguida veremos, será Gilles Deleuze, en 1988, en ocasión de su última intervención pública, quien insistirá en este aspecto.

En los usos y contextos en que Foucault recurre a la palabra "dispositivo" se distinguen algunas reformulaciones que hacen aparecer construcciones sintagmáticas novedosas: entra en escena un conjunto indefinido, laxo e inagotable de "dispositivos" vinculados entre sí: dispositivos de sexualidad, disciplinarios, asistenciales, de alianza, de subjetividad, de verdad, de poder. No se podría hacer una lista exhaustiva de los dispositivos como, por el contrario, se impone una enumeración estructural rígida de los discursos en la enseñanza de Lacan: cuatro "y sólo cuatro". Sin embargo, hay algo muy claro y que no admite confusión: para Foucault los dispositivos, al igual que los discursos para Lacan, no son nunca objetos empíricos: son siempre un producto del análisis histórico y filosófico que los aísla como "redes de relaciones entre elementos heterogéneos" y es el conjunto

[8] Entramado de leyes, edificios, fábricas, reglamentos, instrumentos técnicos, reglamentos, trabajadores, administradores, relaciones con el poder político, etcétera.

molecular de tales átomos integrados de manera variable en cada uno de los incontables dispositivos el que "establece la naturaleza del nexo que puede existir entre esos elementos". Es el todo el que define la función de las partes. Adelantándonos a Deleuze podríamos decir que el dispositivo es una actualización (*agencement*) de la estructura.

Me parece que, contrariamente a la pretensión de Foucault, *no* se puede establecer una rígida distinción entre prácticas epistémicas (sólo discursivas) y dispositivos que incluyen elementos no discursivos. En realidad, una lectura cuidadosa de la sucesión de sus textos permite detectar un pasaje, más aun, un cambio decisivo, en el pensamiento de Foucault: las prácticas epistémicas, pura y propiamente discursivas, que atrajeron su atención en el periodo arqueológico (en los años sesenta: *Las palabras y las cosas, La arqueología del saber, El nacimiento de la clínica*) terminan por formar parte ellas mismas de los dispositivos que se teorizaron con ulterioridad. Por eso Foucault se permitió, retroactivamente, mucho después de las primeras obras "arqueológicas", hablar de *dispositivos de la verdad, dispositivos de la subjetividad,* etc., que en un principio hubieran formado parte de las prácticas epistémicas. Es en las investigaciones "genealógicas" del periodo posterior (los años setenta: *Vigilar y castigar, Historia de la sexualidad,* etc.) donde aparecen explícitamente las expresiones "*dispositivo disciplinario*" o "*dispositivo de la sexualidad*". En resumen: la noción de *dispositivo,* expuesta en 1977, permite captar retroactivamente su presencia *de facto* en las llamadas "prácticas epistémicas" de los años sesenta, anteriores al interés de Foucault por el poder y por los destinos de los cuerpos sometidos a la dominación.[9]

Lo que ahora querría hacer es intentar mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O más bien que la episteme es un dispositivo específicamente discursivo, a diferencia del dispositivo que es discursivo y no discursivo, siendo sus elementos mucho más heterogéneos.

En este párrafo de la conversación con los psicoanalistas se ve con claridad que, de todos modos y para Foucault, la *episteme* en su conjunto adquiere, *a posteriori,* un nuevo estatuto: es ella misma un dis-

[9] Michel Foucault, *Ornicar?* (10), 1977, cit., p. 65, reproducido en *Dits et écrits,* cit., pp. 300-301.

positivo aliado con los demás de su misma especie. Inmediatamente después de esa afirmación Jacques-Alain Miller y Guy Le Gauffey interrogaron a Foucault acerca de su idea de ir más allá del discurso con la noción de dispositivo siendo que, de todos modos, no podía alcanzar algo que fuese "no discursivo". Foucault no quiso ceder sobre este punto insistiendo en que la dimensión institucional era "lo social no discursivo". Son instructivas estas líneas del diálogo:

—Jacques-Alain Miller: La institución es evidentemente algo discursivo.
—Michel Foucault: Si tú quieres, pero, con mi cosa esta (*mon truc*) del dispositivo no es muy importante decir: esto es discursivo, esto no lo es.

Es indiscutible que, al margen de esta discrepancia sobre los aspectos discursivos o no de los dispositivos, la noción de Foucault, del último Foucault, se trasladaba del campo epistémico, más o menos académico, al de las luchas por el poder, con una autocrítica explícita al periodo anterior de su obra, al *impasse* en el que reconoce haber estado desde *Las palabras y las cosas* cuando se proponía hacer una "historia de la *episteme*". Pasaba Foucault casi insensiblemente de un análisis de la arqueología del saber a "una analítica de las relaciones de poder" y el "dispositivo" se convertía así en un instrumento conceptual esencial dentro de su proyecto filosófico. Pues es del goce —el de los cuerpos— de lo que el dispositivo, discursivo o no, "eso no es muy importante", dispone.

Alain Grosrichard se lo marcó con toda claridad, aludiendo a una célebre tesis de Marx:

—¿Debemos ver un cambio en la idea que tienes del uso a dar a tus libros? ¿Escoges tus objetos, las maneras de abordarlos, en función de nuevos objetivos, que serían hoy los de las luchas a sostener y de un mundo al que hay que transformar más que interpretar?

A lo que Foucault respondió que su noción de dispositivo tenía, en efecto,

—... una función más bien estratégica, que suponía una cierta manipulación de relaciones de fuerzas, una intervención racional y concertada en ellas,

para desarrollarlas o para bloquearlas en tal o cual dirección, para estabilizarlas, para utilizarlas, etc. El dispositivo está siempre inscrito en un juego de poder (cit., pp. 64-65).

Lo que sorprende en la propuesta de Foucault es que ofrece elementos para la elaboración política de la actualidad y el análisis crítico de los modos de ejercicio del poder al mismo tiempo que él denegaba este aspecto político de su propuesta. El análisis teórico y técnico de los dispositivos de la dominación y las razones estratégicas de ese análisis parecen disociados de su utilización. En verdad, Foucault era renuente a ligar su pensamiento con la acción política.[10] Ese día, dirigiéndose a J.-A. Miller, dijo:

—Tú sabes que yo nunca entro en polémicas y que de la política estoy alejado (cit., p. 78).

Foucault murió en 1984, siete años después[11] de formular su propuesta de los dispositivos. Fue poco más tarde, en 1988 cuando tuvo lugar un Encuentro Internacional dedicado a *Michel Foucault, philosophe,* editado en París (Seuil, 1989) y en Barcelona (Gedisa, 1995). En esa ocasión Gilles Deleuze presentó un texto titulado "¿Qué es un dispositivo?,"[12] en el que acerca la propuesta de Foucault a sus propios "procedimientos colectivos de enunciación" (*agencements collectifs d'énonciation*).[13] No hay que dejarse engañar por el homenaje

[10] "*N'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité*" (M. Foucault, *Dits et écrits III,* París, Gallimard, 1994, p. 135).

[11] Los años dedicados a *La historia de la sexualidad* (3 volúmenes, México, Siglo XXI) a los cursos en Estados Unidos y los realizados en el Collège de France culminando en *Le courage de la vérité* (1983-1984), París, Gallimard, Seuil, 2009.

[12] G. Deleuze, reproducido en *Dos regímenes de locos,* Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 305-312. Traducción de J. L. Pardo Torio.

[13] En verdad, la palabra *agencement,* a la que Deleuze era tan afecto, no podría traducirse mejor al español que como "dispositivo", según reconoce el traductor de *Dos regímenes de locos,* en una nota al pie de su versión (cit., p. 123). El único problema que él encuentra surge, justamente, cuando tiene que usar dos palabras distintas para *agencement* y *dispositif,* siendo que toda otra traducción al español de *agencement* (agenciamiento, componenda, arreglo) diferente de "dispositivo" dicen mal o demasiado poco con relación a la expresión deleuziana. En el capítulo 9 del libro de Deleuze, *Kafka: por una literatura menor,* se lee, en la edición en español, el título que parece una repetición "¿Qué es un dispositivo?". El original francés, sin embargo, no permite dudas: Chapitre 9: "Qu'est-ce qu'un agencement?"

de Deleuze a Foucault. Delicadamente Deleuze desplaza al dispositivo de Foucault y lo lleva en dirección a sus propias concepciones maquínicas, a su idea del rizoma, de la arborización, de curvas de visibilidad y de enunciación, de dispersión de líneas de fuerza y líneas de subjetivación. Por ejemplo cuando dice "Los dispositivos son máquinas de Raymond Roussel *según el análisis de Foucault*, máquinas de hacer ver y de hacer hablar" (cursivas mías).[14] Foucault, hay que reconocerlo, nunca se plegó a las concepciones maquínicas caras a Deleuze y Guattari aunque haya, sí, hablado alguna vez de la "máquina del panóptico". De todos modos, no es nuestro objetivo aquí aclarar las diferencias entre la propuesta de Foucault y su partidaria (por no decir arbitraria) lectura por Deleuze. Para Foucault el dispositivo establece relaciones entre los elementos heterogéneos que lo constituyen y, aunque nunca se estanca en un estado de quietud, tiende a la estabilidad, mientras que para Deleuze es un organismo inestable, un entramado (*agencement*) de líneas divergentes, sujetas siempre a cambios imprevisibles, a terremotos y tsunamis, y sus contornos son difusos y cambiantes. Digamos que Deleuze se apropia de los dispositivos foucaultianos —está en su derecho, claro, aunque su acto teórico podría ser más explícito— y los transforma en agua que mueve las aspas de su propio molino.

Nos importa la posición de Deleuze porque el filósofo del *Antiedipo* insiste en lo esencial —y lo más descuidado— de los "dispositivos" propuestos y promovidos por Foucault: que su objetivo último, su fuerza, su razón de ser, es la producción de subjetividades, algo que también había señalado Althusser al caracterizar a los aparatos ideológicos del Estado cuando sostenía que "La ideología interpela a los individuos en tanto que sujetos". Deleuze escribe:

> El estudio de los procesos de subjetivación parece ser sin duda una de las tareas fundamentales que Foucault ha legado a sus sucesores (p. 308) [...] Pertenecemos a estos dispositivos, actuamos en ellos. A la novedad de un dispositivo en comparación con las anteriores la denominamos su actualidad, nuestra actualidad. Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos sino

[14] M. Foucault, [1963], *Raymond Roussel,* México, Siglo XXI, 1973, traducción de P. Canto. Cuando Foucault se refiere a "las máquinas" (los telares) de Roussel lo hace en términos que poco tienen que ver con los "dispositivos" a los que se dedicaría quince años después, anacrónicamente invocados por Deleuze.

más bien aquello en lo que nos convertimos, aquello en que nos estamos convirtiendo, es decir, el Otro, nuestro devenir-otro. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (que es lo que ya no somos) y aquello en lo que nos estamos convirtiendo; *la parte de la historia y la parte de lo actual.* La historia es el archivo, el contorno de lo que somos y dejamos de ser, mientras que lo actual es el esbozo de aquello en lo que nos vamos transformando. Mientras que la historia o el archivo es lo que aun nos separa de nosotros mismos, lo actual es ese Otro con quien ya empezamos a coincidir (p. 310). [...] No; no se trata de predecir sino de estar atentos a lo desconocido que llama a nuestra puerta (p. 311).

Los dispositivos son, para Deleuze, *agencements collectifs d'énonciation,* procedimientos colectivos de enunciación, que funcionan directamente en los *procedimientos maquínicos* (*agencements machiniques*) y no se puede establecer una ruptura o un corte radical entre los regímenes de signos ("epistémicos") y sus objetos ("materiales"). La máquina, como nuestro proverbial reloj, está hecha de palabras: el dispositivo de enunciación es maquínico: es una máquina de producir y movilizar a las subjetividades. Los enunciados se materializan en objetos visibles que operan en el seno de los dispositivos, pero esos objetos no son, en sí, dispositivos. Las máquinas operan en el seno de discursos. Como en la discusión de Foucault con sus amigos psicoanalistas, tampoco se distingue con claridad en las propuestas de Deleuze cómo los dispositivos podrían ser otra cosa que máquinas significantes, discursos, donde el elemento no lenguajero, el objeto @, ocupa el lugar (es el lugarteniente) de lo real dentro del dispositivo. Los elementos "maquinales" del dispositivo deleuziano indican también, al igual que lo "no discursivo" en Foucault, la presencia de un resto y de un exceso: el plus de gozar, precio pagado por el cuerpo para integrarse a esos complejos heterogéneos, multivectoriales, que son los dispositivos. Por la pérdida real de @ —que Deleuze no reconoce y por eso se ve llevado a distanciarse de Lacan— es que los sujetos se ven transformados en "máquinas deseantes" dotados de esa potencia social positiva y productiva que Deleuze atribuye al deseo como fuerza motriz, como fuerza capaz de establecer conexiones y de incrementar el poder de los cuerpos. Si el objeto @, lo Real que falta como consecuencia de la Ley, es causa del deseo, el sujeto será un agente activo, máquina deseante. Estos párrafos no están guiados

por un afán conciliatorio sino para mostrar la convergencia de Lacan (el Lacan del goce, no el previo, del significante), de Foucault (el Foucault de los dispositivos biopolíticos, no el previo, de las prácticas epistémicos) y de Deleuze (el del *Antiedipo* más que el de la *Lógica del sentido*).

5. GIORGIO AGAMBEN Y LA EXTENSIÓN SIDERAL DEL DISPOSITIVO

El polémico filósofo italiano, Giorgio Agamben, pretendiendo ubicar su pensamiento en la continuación directa del de Foucault, pronunció en 2006 una breve conferencia que fue traducida al francés en 2007 y que lleva el mismo título que los textos de Foucault y de Deleuze: *Qu'est-ce qu'un dispositif?*[1] Curiosamente este texto fue traducido al inglés con el equívoco título de *What is an apparatus?* [Stanford, Stanford University Press, 2009]. "*Aparato*" es una tergiversación del título original, sin duda, pero presenta una ventaja no calculada por el autor ni por sus traductores: la de aproximar la noción de dispositivo a la de los "aparatos" teorizados por Louis Althusser (*op. cit.*) en los años sesenta: "*aparatos ideológicos del Estado*" (familia, escuela, instituciones), AIE, que no debían confundirse con los aparatos "técnicos" del Estado como la administración de los transportes y la recaudación de impuestos o con los aparatos "represivos" (jurídico-políticos) del Estado como la policía o el ejército. La noción de "aparato de Estado" sirve para ubicar en el tema general de los "dispositivos" al filósofo marxista francés cuya influencia y cuya referencia no se mencionan ni en la obra de Foucault ni en la de Deleuze y que sólo una traducción discutible (al inglés) permite vislumbrar en la de Agamben. Hoy Althusser podría llamarlos "*dispositivos* ideológicos del Estado" y no se vería en la necesidad de cambiar una sola de sus formulaciones. El mecanismo de acción de los AIE postulados por Althusser, encaminados a "la reproducción de las relaciones de producción", es la violencia simbólica ejercida sobre los individuos con el objeto de evitar o disminuir la acción de la violencia física, orgánica, aquella con la que actúan los aparatos represivos del estado. El Estado es, en sí y en su conjunto, un enorme "aparato" que organiza y regula a una organización heterogénea de dispositivos[2] ideológicos, técnicos y represivos y regula,

[1] Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, París, Payot & Rivages, núm. 569, 2007.
[2] En el sentido específico dado a la palabra por Foucault.

reduciendo al mínimo necesario para su supervivencia, el uso de la violencia sobre los cuerpos. El complicado aparato del Estado sirve a los fines del ejercicio del poder: lo muestra y/o lo encubre; en todo caso lo regula. Althusser, por su parte, no se piensa a sí mismo como el "descubridor" de este complejo sistema sino que remite a un prestigioso precursor, Antonio Gramsci, quien había señalado que el Estado incluía a la "*sociedad civil*" con sus instituciones: iglesias, escuelas, sindicatos, etc. Así como señalamos en su momento que Foucault no proponía una definición de sus "dispositivos", debemos ahora reconocer que tampoco lo hace Althusser cuando aborda los "aparatos" del Estado. Se refiere él a "cierto número de realidades que se ofrecen al espectador inmediato bajo la forma de instituciones independientes y especializadas" de las que propone "una lista empírica que, naturalmente, deberá examinarse en detalle, someterse a prueba, rectificarse y recomponerse" (cit., p. 92). Su "lista" incluye los AIE religioso, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, de la información, cultural, etc. ¿Se ve o no que en nada se diferencian estos AIE de los "dispositivos" de Foucault? ¡Son lo mismo! Estos aparatos no funcionan prioritariamente con la violencia sino con la ideología, aunque, de modo secundario, pueden recurrir a la represión física y se manifiestan, en todo momento, "las más sutiles combinaciones, explícitas o tácitas, entre los respectivos papeles del aparato (represivo) del estado y los aparatos ideológicos" (cit., p. 95). Si al terminar los años sesenta Althusser (y Lacan) reconocían al aparato educativo como el escenario decisivo para la producción-reproducción de las subjetividades a través de la interpelación de los individuos como sujetos, hoy, posiblemente, atribuirían ese papel decisivo a los "medios" masivos de comunicación que ya para entonces teorizaban Mumford y McLuhan. Lo que Foucault y Deleuze agregaron con su noción de dispositivos a los "aparatos" de Althusser es, de todos modos, muy importante: la "materialidad" de la ideología reconocida por éste se concreta en una dominación y una acción disciplinaria sobre los cuerpos, un aspecto que escapó al "materialista" que era Althusser pero no a Lacan que, también en 1969-1970, peroraba sobre los discursos y descubría el goce encarnado en el objeto @, abierto —como sabemos— a las sustituciones por "semblantes" que la industria ofrece como "utensilios", como "servomecanismos" (*gadgets*) tecnológicos

que prometen y postergan indefinidamente ese goce.[3] Desde los venerables relojes de cuerda hasta los más sofisticados teléfonos móviles integrados a computadoras interneteadas. Desde las cajitas de música hasta el laboratorio musical doméstico.

Es hora de volver a Agamben tras esta digresión que nos llevó al campo roturado por Althusser con su referencia a los "aparatos". El profesor italiano, sin citar —al igual que no los cita Foucault— a los autores gringos y haciendo, él sí, una explícita y justa referencia a Heidegger y su *Gestell*, se basa en la entrevista ya comentada que Foucault concediera a *Ornicar?* en 1977 y propone dar "una generalidad más amplia aun a la clase de por sí muy vasta de los dispositivos de Foucault" (cit., p. 30). "Generalidad más amplia"... ¿equivale a *tergiversación*? Tal es la duda que se apodera de nosotros cuando escuchamos la definición (él si tiene una que proponer) dada por Agamben y que conviene comparar, término a término con la fallida definición de Foucault (citada en el apartado anterior; Agamben la reproduce en las páginas 8 a 10 de su opúsculo). Dice nuestro autor:

> Llamo dispositivo a todo lo que tiene, de un modo u otro, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes [*¿estará pensando que hay opiniones y discursos de los animales? ... ¿o de las máquinas?*]. No tan sólo pues las prisiones, los asilos, los panópticos, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, cuya articulación con el poder es en cierto sentido evidente, sino también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y, por qué no, el lenguaje mismo, quizás el más antiguo de los dispositivos en el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, posiblemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que le sobrevendrían, tuvo la inconciencia de dejarse enredar (cit., pp. 31-32).

[3] Mi amigo Jacques Nassif , a quien debo tantas observaciones fecundas sobre este texto, me señala otro sesgo que toma la palabra "aparato" cuando recordamos que, para Freud, el psiquismo, el alma, es también un *aparato: seelisches Apparat*. En la concepción freudiana se reúnen la idea del aparato cuyo modelo es el óptico (micro o telescopio) y el orgánico (aparato digestivo o respiratorio). El alma (*Seele*) es el aparato del goce movido por el significante, el modelo de todos los "aparatos".

Hay que rendirse ante la amplitud y la facilidad de esta definición y de esta enumeración; díganme, díganme por favor, qué cosa que resulta ser una formación de la cultura se escapa de esta definición de "dispositivo". Cuando leo la exorbitante extensión de la noción así elaborada me siento sofocado y me vienen ganas de acabar con los dispositivos y volverme disnegativo.

El desconcierto aumenta al leer las líneas siguientes que nos llevan a una objeción de peso. Agrega Agamben:

> Hay por lo tanto dos clases [*¿clases de qué,* preguntamos?]: los seres vivientes y los dispositivos. Entre ambas, como terceros, los sujetos. Llamo sujeto a lo que resulta de la relación y, por así decirlo, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos (p. 32).

Habíamos entendido que, según este influyente autor italiano, nacido en 1942, el lenguaje y todo lo que él permite concebir debe ser entendido como "dispositivo". Pero ahora se anuncia algo que *no* es "dispositivo" y eso son los "seres vivientes" (vale decir, plantas, animales y hombres, todos juntos) que están trabados en un combate que los enfrenta a los dispositivos que no serían vivientes y por lo tanto estarían muertos. Esto suena conocido: la Naturaleza contra la Cultura. La Vida (orgánica) contra la Muerte (inorgánica, inanimada) y no la muerte como continuación de la vida. Dejemos de lado a las especies botánicas y animales —sabemos que muchas de ellas están en trance de desaparecer por la acción destructiva de las ciencias aplicadas, por la actividad tecnológica del hombre— aunque no nos hayamos enterado de que esas especies, como tales, se hayan opuesto a los artefactos de la humanidad sino que parece, más bien, que sufren pasivamente sus estragos sin poder defenderse. Dejemos de lado a mi perra que "combate" y se opone violentamente a mis intentos de ponerle una cadena para que no se escape cuando saco el auto de la cochera. Limitémonos a lo más obvio, lo de la lucha de los sujetos en un cuerpo a cuerpo entre sus organismos y los dispositivos. ¿Los hombres combatiendo contra el lenguaje? ¿Contra los dispositivos? ¿Qué hombres, qué mujeres, serían ésos? ¿Dónde? ¿No viven ellos en el hombriguero organizado por la palabra, palabra hecha *Gestell,* articulada en discursos?

La oposición de lo vivo del organismo y lo muerto de la máquina es un

lugar común, un tópico recurrente cuyos antecedentes podemos rastrear desde la cita que hicimos de *El capital* en nuestro capítulo 3 (p. 48). Recordemos que Marx indicaba que el trabajo de los obreros los convertía en "apéndices vivos" del "trabajo muerto" depositado en las máquinas. La oposición, tan frecuente y hasta remanida, del mecanismo inerte y "desalmado" *contra* los cuerpos vivientes es equívoca pues convoca a una identificación emocional de los lectores para que se sientan "maltratados por los mecanismos". Así no se puede sino entorpecer al pensamiento. Se desconoce la presencia de lo viviente incorporado como "razón" en la máquina y de lo mecánico operando en los sujetos de cualquier cultura en tanto que esos sujetos son efectos de la articulación significante. Es precisamente el pensamiento de la técnica lo que nos salva de caer en ese error. Decía Lacan comentando las lecturas simplistas de la freudiana "pulsión de muerte": "La vida sólo es acogida por lo simbólico como fragmentada y descompuesta. El ser humano mismo está en parte fuera de la vida, participa en el instinto de muerte. Es sólo desde allá que puede abordarse el registro de la vida".

Es ejemplar el diálogo que opuso en ese seminario a Lacan con uno de sus mejores discípulos, Octavio Manonni:

—Lacan: Somos seres encarnados y pensamos siempre a través de algún artificio imaginario que detiene, obstruye, embrolla la mediación simbólica que resulta, de este modo, constantemente despedazada, interrumpida.
—Manonni: Me molesta que me quede el sentimiento de que este redoblamiento imaginario no sólo despedaza sino que es también el alimento indispensable del lenguaje simbólico. Si el lenguaje es privado completamente de este alimento, se convierte en la máquina, es decir, en algo que ya no es humano.
—Lacan: Nada de sentimiento. No vaya a decirme que la máquina es muy mala y que perturba nuestra existencia. No se trata de eso. La máquina no es sino la sucesión de los pequeños ceros y unos y del mismo modo está zanjada la cuestión de si ella es humana o no lo es. Definitivamente no lo es. Sólo queda por saber si lo humano, del modo en que usted lo entiende, es, en verdad, tan humano.[4]

¿Y si el destino de la humanidad fuese el de impulsar y presenciar este constante avance de lo simbólico, de lo automático, de lo inor-

[4] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalse*, París, Seuil, 1978, pp. 113 y 367 respectivamente.

gánico, de lo "lenguajero" que se hace cargo de la regulación de lo viviente humano? ¿No es ésa "la esencia" de la técnica que alcanza sus fines controlando las fuerzas —¿ciegas?— de la Naturaleza (escrita así, con mayúsculas) como si del mismísimo Dios se tratase? ¿No habrá que contraponer el *Deus sive Natura* spinoziano a un *Deus sive Ars*, donde es el arte (*tekhnê*) el que se da a sí mismo sus medios y sus fines que incluyen el reconocimiento de los límites a su ideal omnipotencia? ¿No ocupa la técnica —orientada por la ciencia— los altares de la civilización en esta época post- o hiperindustrial dominada por las inescrutables leyes y designios de los mercados? ¿No es a ella a quien se piden los milagros que antes dispensaban la santidad y la pureza del alma del suplicante? La idea puede traducirse en términos quizá sorprendentes para los lectores de Freud pero consonantes con lo expresado por Lacan desde el comienzo de su enseñanza, desde los primeros dos seminarios: la pulsión de muerte, en la concepción de Freud, conduce a lo inanimado, pero eso inanimado no es la muerte como estado de inercia, inorgánica (lo que no pasa de ser una pobre metáfora), sino el juego del significante que culmina en la máquina de cálculo, en el equipo de gobierno de las subjetividades, en la sumisión del sujeto al juego de significantes, de ceros y unos. *Gobierno*, en griego, según descubre la etimología, es *cibernetes* y fue Platón en *La República* quien introdujo la noción del timonel como gobernante y que da lugar a eso que hoy conocemos como cibernética. Ya incluso en 1954, en el seminario II, Lacan[5] ponía a sus alumnos a jugar para mostrar la determinación simbólica de los automatismos de la repetición y a reflexionar sobre la sucesión de alfas, betas, gamas y deltas en la edición publicada del seminario de "La carta robada".[6] En este sentido lo muerto de las máquinas no es lo contrario de la vida "sino

[5] J. Lacan [8 de diciembre de 1954], *Le Séminaire. Livre II,* cit., p. 63. Se dice allí: "Así comienza la circulación de la palabra y se infla hasta el punto de constituir el mundo del símbolo que permite los cálculos algebraicos. La máquina es la estructura desprendida de la actividad del sujeto [funcionando por sí sola - NAB]. El mundo simbólico es el mundo de la máquina". El seminario se dedicó a "jugar" el 30 de marzo de 1955, cit., pp. 221-224.

[6] J. Lacan, "El seminario sobre *La carta robada*", *Escritos 1,* México, Siglo XXI, 1984, pp. 5-35. Antes aun, en 1938, en el artículo sobre "Los complejos familiares" Lacan se había ya enfrentado con la noción del "instinto de muerte" como un falso instinto : "Incluso es verdad que el genio mismo de Freud cede al prejuicio del biólogo". Cf. J. Lacan, "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu", *Autres écrits,* París, Seuil, 2001, p. 35.

la continuación de la vida por otros medios" como nos atrevemos a decir parafraseando a Clausewitz. La técnica (*ars*) no se opone como "artificial" a una vida que sería "natural": es una estrategia de lo viviente que, podría incluso decirse, en lenguaje darwiniano, se hace más compleja y más eficiente en tanto que presenta "ventajas adaptativas" en la lucha por la sobrevivencia. Lo que no implica olvidar lo señalado desde Heidegger, Mumford y McLuhan acerca de los peligros ecológicos y filosóficos que la misma técnica conlleva. No hay enfrentamiento de la vida y la muerte y tampoco enfrentamiento de la naturaleza y la cultura.[7] La vida, esa que estudia la biología, resulta ser una alternancia de ceros y unos (*on* - *off*) y es aprehensible en una numeración binaria; por eso es que puede decirse, con Freud, que la vida es el camino que lleva a la muerte, a lo inanimado, que la vida sólo puede definirse por su relación con la muerte y es a ese descubrimiento que se refieren las tesis sobre el instinto de muerte: "La máquina encarna la actividad simbólica más radical en el hombre [...] De ahí el carácter decisivo de la referencia a la máquina cuando se trata de fundamentar a la biología" (Lacan, *Livre II*, cit., p. 95).

Sorprende que Giorgio Agamben pueda siquiera plantearse la existencia *separada* y hasta contrapuesta de la vida y del lenguaje (de los dispositivos técnicos y discursivos) como si lo esencial, como si la *naturaleza* del hombre, no fuese la de servirse de la palabra y de los aditamentos tecnológicos (que son el efecto instrumental de la facultad lenguajera) para conducir su existencia. Los instrumentos —históricamente contingentes, progresivamente complicados y exactos— forman parte del lenguaje que es inseparable del ser humano, un ser cuya "naturaleza" lo distingue de las demás especies y que consiste en ser, "por naturaleza", cultural e instrumental. Su "medio ambiente" es *la naturaleza regulada por el símbolo*. Los neurofisiólogos de hoy descubren la alternancia *on-off* en el pasaje o no de la descarga de una neurona a otra en cada conexión sináptica. Esta presencia del símbo-

[7] N. A. Braunstein, "Las pulsiones y la muerte", en *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, México, Siglo XXI, 1983, p. 77. Allí escribíamos: "La pulsión de muerte está más allá de las regulaciones naturales. Hace del vivir una inscripción histórica, historiza al hombre y al acontecer. La historia es la marca dejada por el troquel de la insistencia repetitiva en la vida de los hombres. *Tekhné* opuesta a *diké*". Concretábamos así lo propuesto páginas antes (p. 47): "La contraposición heideggeriana es más ajustada que la freudiana [Eros opuesto a Tánatos] pues elude los equívocos biologistas ineluctablemente vinculados a los conceptos de vida y muerte".

lo en la naturaleza, este abrir y cerrar de puertas, alternancia de ceros y unos de la numeración binaria, vale también para todo proceso de transmisión de "mensajes", dotados o no de sentido. El *homo sapiens* es lenguajero y no puede vivir en ninguna parte y en ningún tiempo histórico fuera de la realización de esa vocación tecnológica que comenzó, ya dijimos, cuando Prometeo se apoderó del fuego.[8] Precisamente por eso es que postulamos hace casi treinta años que "nada hay más siniestro, más *unheimlich*, que el hombre". La *tekhné*, las artes, no son un aditamento o una parte más o menos prescindible de la especie. El organismo humano está habitado desde siempre y hasta en la más recóndita de sus células por el lenguaje. Ese lenguaje no se suprime ni siquiera, y ése es el descubrimiento de Freud, cuando nos retiramos a dormir pues el inconsciente sigue forjando historias, mezclando palabras con imágenes, componiendo poéticamente sus sueños, escenificando sus aspiraciones pulsionales, prolongando las pasiones. Está bien recordar que Lacan dijo que para el hombre el lenguaje es un parásito, un chancro, un cáncer. Pero las tres imágenes remiten a lo mismo: los significantes están incorporados *(built-in,* diríamos para usar el vocabulario de los constructores de servomecanismos) incorporados al organismo... lo que no garantiza que las relaciones entre el hombre y el lenguaje sean armónicas. El lenguaje no es un "instrumento" a nuestra "disposición" ("un dispositivo") pues constituye nuestra esencia misma: no lo tenemos; lo somos. Precisamente porque las relaciones son a tal punto conflictivas es que la especie puede y debe ser definida, no a partir de una concepción del hombre prehistórico sino a partir del hombre actual, éste de la aldea global, este sirviente de sus mecanismos, este usuario de la neolengua, este habitante de la civilización científica que investiga a su antecesor, presuntamente originario, con carbono catorce, con análisis de ADN, con curiosidad por los rudimentarios precursores comportamentales que actúan en los animales y en las formas de vida humana ya extintas, etc. El pictógrafo de escenas de caza que habitaba en

[8] Es interesante señalar que en la tradición de la Biblia judía la técnica (forja de los metales, invención de los instrumentos musicales, cuidado del ganado) es aportada por la descendencia de Caín, el asesino, a través de los hijos de Lamec. Lamec (*Gen:* 4:18-24) era, él también, un asesino que fue el primer poeta y el primer bígamo (se casó con Addah y con Zillah). La relación entre técnica y crimen (¿perversión de lo "natural"?) tiene fuertes soportes en la mitología.

las cavernas hace decenas de miles de años es una "construcción" del científico cibernético de nuestros días. Es cuando investigamos lo que hacían nuestros ancestros y los "documentos" que nos legaron cuando, invirtiendo la marcha del tiempo, nos convertimos en precursores y fabricantes de nuestros antepasados.

De este modo llegamos a los sujetos, esos "terceros" que estarían interpuestos entre los vivientes y los dispositivos, siendo el lenguaje, para Agamben, un dispositivo (¿uno más?) que manejan los vivientes. ¿Entre Naturaleza y Cultura? ¿Cómo podría haber un sujeto fuera de la definición de que el sujeto es representado por un significante para otro significante? Es en y por el lenguaje, en y por el Otro, como el sujeto se constituye. Es el orden simbólico —el de la máquina— el que se apropia de los cuerpos. ¿Quién es ese sujeto? Ciertamente el sujeto del inconsciente, el de las pulsiones, el forzado a desear en vano, a desear sin tregua y sin remedio, el de la compulsión a la repetición,[9] el asiento de aspiraciones al goce que deben ser restringidas pues las pulsiones mismas no son orgánicas sino que están instaladas en el lenguaje y en el régimen de los intercambios. ¿Recordaremos que el sujeto es eso que se constituye en el campo del Otro como "menos uno", como aquello que "descompleta", que rompe la unidad esférica, cerrada, del Otro absoluto? ¿Que un sujeto es el resultado de una "separación" del campo homogéneo del Otro donde él entra en un principio bajo la forma y la especie de la "alienación"?[10] O, si nos atrevemos a plantearlo de esta manera, que el sujeto —¡atención! no el cuerpo, no el individuo, no el organismo, no el ciudadano, no el "ser viviente"— el *sujeto*, decimos, el *parlêtre*, el sujeto del inconsciente, es lo que no podría existir al margen de los aparatos y dispositivos en los que baña su existencia. En este sentido podemos objetar la formula-

[9] J. Lacan [19 de enero de 1955], *Le Séminaire. Livre II* (cit., p. 112): "Aquí reencontramos lo que les indicaba, que el inconsciente es el discurso del Otro. Este discurso no es el del otro abstracto, del otro en la díada, de mi interlocutor, ni siquiera simplemente el de mi esclavo; es el discurso del circuito en el que estoy integrado. Yo soy uno de sus eslabones. Es, por ejemplo, el discurso de mi padre, en tanto que mi padre ha cometido errores que yo estoy absolutamente condenado a repetir —es lo que se llama *superyó*. Estoy condenado a reproducirlo porque es necesario que yo retome el discurso que él me ha heredado, no tan sólo porque yo soy su hijo, sino porque uno no detiene la cadena del discurso y yo estoy precisamente condenado a transmitirlo en forma aberrante a alguien más".

[10] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973, pp. 185-208.

ción de Agamben: no hay un cuerpo a cuerpo entre los seres vivientes y los dispositivos pues los "seres vivientes", en tanto que humanos, son un efecto del lenguaje y de los dispositivos propios de su tiempo y lugar. Siempre lo han sido, siempre el sujeto es el resultado del proceso de separación de un ser pulsional y gozante con respecto al goce del Otro. El ser que se desprende de sus aparatos al irse a dormir y soñar no lo hace *contra* los "dispositivos" o los "servomecanismos" sino en relación con ellos, aun al "desenchufarse" del mundo. "Apartarse" significa continuar corriendo por el cauce de los dispositivos que demandan, sin palabras, la alienación, la inclusión no conflictiva del ser en el conjunto que hemos llamado el hombriguero o, si se prefiere la denominación más convencional y académica, "la sociedad".

El problema con la conferencia-artículo de Agamben es que, al pretender dar una generalidad "aun más amplia" a la noción de dispositivo de Foucault, acaba por disolver la novedad filosófica buscada por éste y por Deleuze, esa que ya estaba presente en el *Gestell* de Heidegger, en los aparatos de Althusser y en los discursos de Lacan. La semilla de la confusión que siembra Agamben pasa por la indistinción entre los vastos "dispositivos" y los puntuales instrumentos o "servomecanismos" que son objetos "tecnológicos", *gadgets*, por lo común mercantiles, productos de la industria. Nadie es dueño de un dispositivo, cualquiera es el propietario de una linterna o un fósforo. Una cosa son las cosas que se fabrican para responder a ciertas demandas en nuestro mundo y otra los enormes ensamblajes heterogéneos de elementos discursivos a los que podemos, si bien nos viene y con Foucault, llamar dispositivos. No es la misma la categoría o el conjunto que podría incluir a un cigarrillo y a la filosofía, a un teléfono móvil y a la agricultura, a un bolígrafo y al lenguaje. La "generalidad" anhelada por Agamben acaba con toda "especificidad" y disuelve una herramienta para el análisis filosófico que fue cuidadosamente introducida por Heidegger (*Gestell*) y desarrollada por sus continuadores (*dispositifs*).

Para Agamben, me atrevería a decir, el lenguaje es el dispositivo maestro (como se dice llave maestra) de todos los dispositivos. Muy sugestivo sin duda, pero, así, todo acaba por ser "dispositivo" y, por lo tanto, nada lo es. El vocablo pierde su valor diacrítico y se hace correlativo de cuanto en el mundo hay de cultural. Es cierto que una pluma está dispuesta para acoger a la mano que la maneja y que un

cigarro tiene un lugar para la boca del fumador así como la oreja se integra con el teléfono. Manos, bocas y orejas que son configuradas por las mercancías y objetos técnicos que se proponen como sus apéndices. Estos "dispositivos" son "extensiones del hombre" como quería McLuhan… pero de tal modo han perdido su relación con el concepto mucho más amplio y con las listas siempre imprecisas que esbozaran Althusser y Foucault. Por eso es preferible llamar con otro nombre a los *gadgets* mercantiles (semblantes de @); nuestra propuesta de designarlos *servomecanismos* se antoja como pertinente y dotada del necesario aval histórico y filológico.

Cuando Agamben dice "parece que hoy no hay un solo instante de la vida de los individuos que no esté modelado, contaminado o controlado por un dispositivo" (cit., p. 34) no hace sino recordar una situación que nada tiene de novedosa sino que es intemporal y transhistórica. Siempre la vida humana ha transcurrido en un ambiente de "dispositivos", conjuntos complejos y heterogéneos de agencias institucionales como los de Foucault (por ejemplo, los "dispositivos de alianza", según la legítima lectura que hace Foucault de Lévi-Strauss), o "servomecanismos" instrumentales, como llamamos a cualquier técnica que comienza por el fuego para cocinar los alimentos y llega hasta los múltiples aparatos y aparatitos ofrecidos por la industria que Lacan nombró heideggerianamente *lathouses*, integrantes de la *aletosfera.* El tema está ampliamente desarrollado en ese libro esencial y también precursor, escrito en la misma época de la que venimos hablando, en 1967, por Max Horkheimer.[11] El mundo considerado como efecto de lenguaje no es una novedad que brotó de repente con las ondas hertzianas o con el Internet. Agamben da una nueva muestra de su irreprimible tendencia a encontrar como novedoso lo que es estructural: así le sucede también cuando teoriza la "vida desnuda" o el "estado de excepción" que no son, como pretende, rasgos sorprendentes de la actual concentración y distribución del poder sino que han estado a lo largo de la historia y, si se nos permite decirlo, son "tan viejos como el agua tibia".

Encuentra Agamben que "en la raíz de todo dispositivo se encuentra un deseo humano de felicidad" (cit., p. 37). ¡¿Cómo?! ¿No recuerda él a Nietzsche diciendo: "El ser humano *no* aspira a la felicidad;

[11] Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental,* Buenos Aires, Sur, 1969.

sólo el inglés hace eso"?[12] Tampoco se le ocurre articular esa tan remanida noción del "deseo de felicidad" —¿existe, en verdad, tal cosa una vez que hemos reconocido al instinto de muerte?— con el malestar, con la bendita exigencia de la "renuncia pulsional" impuesta a los habitantes del lenguaje, con el vaciamiento del goce que el psicoanálisis designa como "castración". La castración hace de los semblantes del objeto @, radicalmente perdido (los "medios", las prótesis, los instrumentos ofrecidos por la cultura), re-medios para el desamparo que se encarecen por su recóndito valor fálico. La "potencia específica del dispositivo" de la que habla el filósofo italiano, renuente siempre al psicoanálisis, es una clara metáfora de algo que no alcanza a nombrar, el falo, así como lenguaje cifrado (desexualizado) es lo que en Agamben se desliza al hablar de "nuestro cuerpo a cuerpo con los dispositivos". El sujeto no es "un tercero" entre el organismo viviente y el dispositivo inanimado sino que los productos industriales y lenguajeros que aquí llamamos "servomecanismos" son extensiones y reguladores del funcionamiento del cuerpo humano, semblantes del objeto irremisiblemente perdido, del plus de gozar que causa el deseo. "Medios", "dispositivos", "servomecanismos", "aparatos", "prótesis", "extensiones", etc., ¿por qué no decir semblantes y sustitutos (*Ersatz*) del falo ofrecidos al sujeto atravesado por esa castración que lo hace súbdito del lenguaje y la Ley? Es el objeto @ el que traza los surcos en los que se constituye todo sujeto recurriendo a las prótesis del significante que procede, tanto cuando es palabra como cuando es artefacto, siempre, del campo del Otro. Y aquí, hay que repetirlo tal como lo dijimos cuando abordamos a Foucault, la diferencia entre discursivo y no discursivo ha perdido ya toda relevancia.

[12] F. Nietzsche [1888], *Crepúsculo de los ídolos,* Madrid, Alianza, 1986. Aforismo 12, p. 31. El "no" es subrayado por Nietzsche. Traducción de Sánchez Pascual.

6. EL LENGUAJE ES (LA) TÉCNICA Y ES (EL) ARTE

POR EL CAMINO DE LA GRAMATICALIZACIÓN

Todos los servomecanismos están hechos de y con palabras. Razón materializada, ya dijimos, y también materialización pero no sólo de la razón, sino también del goce, de un plus de gozar que el "aparato" entrega al cuerpo. La condición de estos artefactos es triple en el registro *económico*:

a] tienen *valor de cambio*, son mercancías que se producen y consumen,

b] tienen *valor de uso*, como objetos o instrumentos que satisfacen demandas y,

c] tienen *valor de goce*, pues son fetiches que encubren y desmienten la castración.

Junto a lo evidente de su valor utilitario y confortable se esconden dos secretos: la plusvalía marxista y el plus de gozar lacaniano. Son aparatos más o menos provechosos a la vez que causas de deseo, respuesta a demandas que vienen del Otro y que el sujeto hace "propias" como integrante de la cultura en un estado determinado de la tecnología. A la vez, son tentativas de provocar y "hacer servir" un excedente de goce en ciertas zonas del cuerpo que Freud se anticipó a llamar "erógenas": las fuentes de la pulsión. Cabe también agregar que son anticipos de bienestar o emociones: placebos. Cada uno de ellos, como promesa de bienestar y eficiencia, equivale a un decir performativo. Son "extensiones del hombre", de su cuerpo. Prótesis que se montan y desmontan. Instrumentos cada vez más complejos que se van sucediendo en la historia de la civilización. No son una novedad de nuestros tiempos: la cultura nunca fue otra cosa que un complejo sistema, un dispositivo o *Gestell* técnico y discursivo armado por hechos y promesas que se cumplen o no, que decepcionan o no —lo dicho vale para una ceremonia religiosa, para una botella de alcohol o para un aparato de televisión—. Si las palabras hacen a los relojes (y también a los exactos relojeros, esos invisibles servi-

dores del tiempo impersonal cuyas horas de trabajo están ocultas en el mecanismo del cronómetro) es porque el lenguaje es ya, en sí, una técnica consustancial con lo humano, ni anterior ni posterior, una técnica del discurso especificada como lengua "natural" (sea la española que da "la hora española" —como la de Ravel— o la suiza de los emblemáticos cucús) que es constitutiva del lazo social. No hay técnica sino por y a través del lenguaje que se especifica en lenguas: toda técnica es lenguajera aunque pretenda ignorarlo. No hay técnica ni instrumento que no pase por el discurso y por alguna clase de escritura que es memoria gramaticalizada. La cultura es un inmenso dispositivo de transcribir la experiencia y la vida de los hombres: "sangre, sudor y lágrimas", así como de inscribir suspiros y pensamientos, objetos de uso cotidiano o monumentos y demás construcciones que se guardan y dejan rastros, que podrán ser leídos en un problemático futuro (*hipomnemata*). Lo que queda: un montón de cementerios y documentos de actos (fallidos) anteriores.

Gramaticalización es el nombre de ese proceso de inscripción, de excavar surcos en la tierra, de dejar marcas y pinturas en los objetos artesanales o industriales, de conservar con escrituras impresas o electrónicas los hechos, tanto los triviales como los trascendentales. (¿Quién sabe cuáles son unos y cuáles los otros?). Gramática es la vocación de la humanidad cuando trasmuta lo vivido en signos que se almacenan, en soportes materiales de la pulsión de muerte. La pulsión de muerte es, como quería Freud, el pasaje de lo viviente a lo inanimado. ¿Y qué más inanimado —al mismo tiempo que movilizador— que las letras del alfabeto y los números que resguardan lo que ya no vive, grafismos que permiten volver a hacer presentes (re-presentar) las gestas y las transitorias existencias de los instantes y de los seres vivientes que ya no están? ¿Qué más inanimado que el rítmico pasaje de los astros por el firmamento cuyas conjunciones y disyunciones registran con minucia los físicos y astrónomos? *La pulsión de muerte es la pulsión gramaticalizadora, esa pasión fundamental de la especie lenguajera.* Trasmutándose en memoria, memoria escrita, es como el humano vive para la muerte. Es así como aparece desapareciendo en los trazos que deja de sus pasos sobre la tierra... y ahora, por los avatares de la aventura tecnológica, más allá. *Per aspra ad astra.*

No hay técnica originaria: cada una lleva en sí la sedimentación de una larga historia de modificaciones progresivas. Cualquier espec-

tador de un filme antropológico (los de Jean Rouch son modelos) apreciará el incalculable aporte de generaciones sucesivas que dejan sedimentadas en su cultura las complicadas maniobras requeridas por los medios técnicos en apariencia más "primitivos". ¿Cuántos siglos de constante innovación se esconden en las técnicas culinarias, en los modales en la mesa, en la confección de textiles, en la caza con arco, en la roturación de la tierra, en la caza de ballenas de los siglos XVIII y XIX descrita por Melville... por no hablar de lo "moderno" o lo "contemporáneo" de un camión o de nuestros infalibles y nanométricos artefactos registradores, siempre-ya obsoletos?

El lenguaje no es "un" dispositivo sino *la condición de todo dispositivo*; amalgama de lo discursivo y lo técnico, de lo pulsional y lo legal, de lo dicho y lo escrito en la pizarra por el amo-maestro (*maître*) cuando esgrime la tiza, ese cacho de yeso, como instrumento que es una prótesis de su dedo. En este sentido consideramos válido y vigente el concepto de "dispositivo" de Foucault y Deleuze, tal como fue recordado y citado en el capítulo 4. Es por el lenguaje hablado y escrito (*registrado*) que se produce el acoplamiento de los órganos del cuerpo —de las zonas erógenas— y los instrumentos o medios técnicos propios del *homo faber*. El ser humano, como Prometeo, vive amarrado a sus aparatos o cadenas y paga con monedas de goce —trozos de su hígado— el tributo a los dioses, el impuesto debido a su arrogancia "contra natura". Y así vive hoy, conectado a las cadenas informáticas que habilitan dos alternativas del goce en las rocas del Cáucaso que ocupan el planeta entero, el que se sostiene sobre los hombros de su hermano Atlas: *on line - off line*.

La lengua que hablamos, los complejos utensilios que manejamos, nuestras técnicas y artes actuales, *no son el resultado final sino el presupuesto fundamental. No llegamos a ellos: están en nuestro origen* como especie. Ningún humano puede impunemente dejar de ser el fiel sirviente de sus técnicas de sobrevivencia en ese conjunto que llamamos "cultura". Formamos parte de lo que hacemos y decimos. No hay un "mundo real" afuera de nuestras vidas: el único "mundo real" es el de la técnica en el momento en que se habla. El hombre *es lo que ha llegado a ser hoy; no lo que fue* en el tiempo cronológico de pasados milenios, en *esa ficción llamada historia* que la ciencia contemporánea permite (re)construir. El hombre *es lo que será* con relación a la ciencia y a la técnica que vendrán: una apertura al fu-

turo imprevisible, "el esbozo de aquello en lo que nos convertimos" (Deleuze, cit.). ¿Y el pasado? Mediante las técnicas lenguajeras que hoy manejamos nos preguntamos por los orígenes del lenguaje. ¿Qué había *in principio*? La cultura maquínica e instrumental de nuestro tiempo ha puesto en marcha un dispositivo de la investigación de los orígenes que se sirve de aparatos tecnocientíficos que, a medida que se perfeccionan, permiten formular nuevas preguntas sobre lo que hubo en la prehistoria y fabricar (más que "reconstruir") un pasado del que, sin ellos, nada sabríamos y, sobra decirlo, nada sabían nuestros antepasados. Es el conjunto indisociable de *episteme* y *tekhné*, el saber hacer de la técnica, *ciencia y arte*, lo que constituye y define al *anthropos*, ese animal productor de historia(s). Por eso estaba descaminada la censura que Sócrates formulaba a la técnica de la escritura, una mnemo-técnica, en nombre del saber "verdadero" según nos cuenta la fábula de Platón (*Fedro*) en esa red-acción del diálogo que él nos dejó.[1] Sin el texto de Platón, producto de la inscripción de grafismos que ahí se impugna, nada sabríamos de las objeciones socráticas, esas que se prolongan en las críticas a las innovaciones tecnológicas emitidas por sectores de intelectuales supuestamente "progresistas". (En verdad atemorizados por el peligro que crece, de manera necesaria e inevitable, junto a lo que, de manera posible y contingente, salva —*das Rettende*: ¿no sería más exacto traducirlo como *redime*?)[2] Humana es la especie del saber: *homo sapiens*, es decir, la que se define y se diferencia por ser,

[1] Platón, *Fedro o de la belleza. Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1979, pp. 881-884. Traducción de F. de Samaranch. Ubicar a Platón en el lugar de un opositor a la escritura (como letra muerta) en nombre de la palabra viviente es una simplificación abusiva y frecuente. Es indispensable, al respecto, leer el texto de Jacques Derrida, "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, Madrid, Espiral / Fundamentos, pp. 91-262. Traducción de José M. Arancibia.

[2] "Salvación" es algo que se concede desde afuera por alguna superioridad benévola o es algo que uno encuentra y a lo que se aferra como la tabla tras el naufragio. "Redención" remite a una falta ¿originaria? y es corrrelativa de esa *hybris* que nos hace ser, fatalmente, necesariamente, *to deinotaton*, lo más pavoroso, según el inquietante y ominoso (*ungeheuer, unheimliche*) decir del segundo coro de la *Antígona* de Sófocles. Tanto los vocablos "salvación" como "redención" tienen connotaciones religiosas que se pueden evitar al aplicarse al destino técnico de la humanidad que ante toda dificultad encuentra respuestas... excepto ante la muerte... *et quand même*, dirían hoy los ingenieros genéticos. La "salvación" está del lado de la "salud" mientras que la "redención" es próxima al "rescate": *das Rettende*.

a la vez, hablante y tecnológica, dicho de otro modo, escribiente y dotada de archivos, de memoria histórica. ¿Quién se atrevería a fabular el mito de unos hombres primigenios, sin lenguaje, sin ley, sin escritura, sin técnicas, sin *mnemotécnicas* o registros del pasado (*hipomnemata*).

Con la palabra griega *hipomnemata* pretendo designar, junto a varios autores franceses (Derrida, Foucault, Stiegler, etc.), a todo sustrato material de la memoria. Vale tanto para las tabletas de arcilla babilonias como para los papiros, las estelas mayas, las bibliotecas, las fotografías o los datos archivados digitalmente en Internet, es decir, en la red planetaria de todas las computadoras interconectadas. Derrida no duda en traducir esta palabra griega, cuando la encuentra en Platón, como *monumento* y ligarla con "los inventarios, los archivos, las notas, las citas, las copias, los relatos, las crónicas, las genealogías, las referencias". Cuando elabora esta lista de "objetos de la memoria" alude Derrida al momento en que Sócrates ironiza acerca de las mnemotecnias de los sofistas, en este caso, Hipias (Platón, cit., p. 121, 285 d) (cf. J. Derrida, cit., p. 160). El dilema en Platón es el que opone la *mneme* (memoria, *Gedachtnis* en el alemán de Hegel) a la *hipomneme* (rememoración, en las traducciones al español y al alemán, *Erinnerung*). Los *hipomnemata* son, en primera y en última instancia, letras, *tipoi*, "gramas". Por eso la escrituración técnica del mundo es un proceso de *gramaticalización*. La idea del mundo como tipografía debe relacionarse a su vez con las concepciones cabalísticas de Yahvé, el dios que crea el universo escribiéndolo con un número limitado de letras y números (*sefirot*, emanaciones de Dios, que nada casualmente son diez), los de la Torah. El mundo habría sido diseñado por Yahvé con letras y números: la idea del mundo como libro escrito en caracteres matemáticos reaparece en Galileo y se concreta hoy en las proezas de la inscripción de cuanto hay en el universo con un alfabeto de dos letras: 0 y 1, lenguaje binario inventado por Leibniz que es la matriz epistémica de todos los aparatos cibernéticos. La gramaticalización da su forma y sustancia al mundo contemporáneo, esta *aletosfera* donde letras latinas y números arábigos acaban por configurar un esperanto planetario (*newspeak*, neolengua) cuya base lingüística es el inglés. Derrida habló de una "mundolatinización" para referirse a esta "alianza extraña del cristianismo, como experiencia de la muerte de Dios, y del capitalismo teletecnocientífico" que unifica en

un haz a la fe y al saber alrededor de la lógica de los mercados.[3] La lengua universal, lo vemos, la que se hablaba antes de Babel, ha sido recuperada del mito y puesta en funciones por las tecnologías digitales de la actualidad. ¿Qué cosa más simple y universal que un alfabeto de dos letras que permite decirlo todo y está al alcance de cualquiera que sea alcanzado por él? El lenguaje unificado es una rebelión y un desafío a los designios de Yavé: con él, con una sola lengua, los hombres podrían llegar al cielo. ¡No lo permita el cielo! "Era la tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras [...] Bajó Yavé a ver la ciudad y la torre que estaban haciendo los hombres y se dijo: 'He aquí un pueblo uno, pues tienen todos una lengua sola. Se han propuesto esto y nada les impedirá llevarlo a cabo. Bajemos pues y confundamos su lengua de modo que no se entiendan unos a otros'. Y los dispersó de allí Yavé por toda la faz de la tierra y así cesaron de edificar la ciudad" (Génesis: XI).

Habrá que analizar (desmenuzar) el concepto mismo de estos "sustratos materiales de la memoria" por la importancia que han tomado en el mundo contemporáneo y seguir los desarrollos de pensadores como Walter Benjamin[4] y, de nuevo, Michel Foucault.[5] Más allá del mito relatado en *Fedro* donde se enfrenta a Toth, inventor de la escritura, con Thamos, el rey de Tebas que discute la utilidad del invento, Platón reconocía la utilidad de la gramática y recomendaba a los estudiantes de la Academia el uso de "notas" (*hipomnemata*) en donde se apuntarían las cosas leídas, escuchadas, pensadas, que servirían como depósito en el que se acumularía un material que permitiría, después, la escritura —otra vez la escritura— de tratados sistemáticos. Platón usaba notas para redactar sus "diálogos" y conservaba en ellos la enseñanza de Sócrates. Sabía bien, por otra parte, que la ley, un conjunto de *prescripciones,* necesariamente debía ser escrita (*inscrita*) para que pudiera ser conocida y leída. El legislador es un escritor y el juez es un lector; no pueden ni el uno ni el otro prescindir de la

[3] J. Derrida, "Foi et savoir", en J. Derrida y G. Vattimo (dir.), *La religion,* París, Seuil, 1996, p. 42.

[4] W. Benjamin [1936-1939], "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos,* Barcelona, Planeta - Agostini, 1994, pp. 15-59. (Ref. también en *Écrits français,* París, Gallimard, Folio-Essais (#v418), 1991, pp. 149-250). La versión en español es traducción de la alemana. Benjamin escribió las dos.

[5] Michel Foucault [1981-1982], *L'herméneutique du sujet,* París, Gallimard-Seuil, 2001, p. 343. ("*Les hupomnêmata sont des supports de souvenirs*".).

letra y no podría haber política ni república sin escrituras. Platón no fue ni un ancestro ni el émulo de Eróstrato, el incendiario que acabó con el templo de Artemisa y al que Sartre inmortaliza con el infundio de que habría quemado nada menos que la biblioteca de Alejandría para alcanzar una fama imperecedera.

La escritura puede mentir, insiste Platón, pero también la palabra puede hacerlo y se inclina a ello cuando recurre a la magia y al embrujamiento de los discursos. La palabra, la de los poetas en primer lugar, es creadora de imágenes y de simulacros. Ellos no conocen el ser sino sólo las apariencias. Las artes (*tekhné*) para Platón son imitativas y por lo tanto no pueden ser tomadas en serio. Son más bien algo infantil. Las percepciones son engañosas y "ocasionan una gran perturbación en nuestras almas de las que se aprovechan la pintura en claroscuro, el arte de la magia y el de los charlatanes y cuantos recursos de ese estilo puedan afectarla". En esta línea, la solución propuesta por el filósofo para manifestar la verdad apoya las formalizaciones escritas (gramaticales) de la ciencia contemporánea: "Los remedios son el medir (*metrein*), el contar (*arithmein*) y el pesar (*instanai*)"[6] para que se impongan las reglas del cálculo, la medición y el peso haciendo laborar a la parte razonable de nuestras almas. En síntesis, para que se imponga la escritura matemática de la *episteme* que no puede plasmarse si no es pasando por la escritura. Toda la crítica socrático-platónica de la memoria almacenada en escritos (*hipomneme*) acaba en una reivindicación de la memoria de los diálogos, único camino hacia la verdad mediante los entrecruzamientos de opiniones orto y heterodoxas que pueden superar las limitaciones inherentes a la palabra hablada de sofistas, imitadores, autores de simulacros y charlatanes. Inciertas y porosas son las fronteras entre *mneme* e *hipomneme*, entre memoria (del) viviente y memoria escrita.

La escritura artesanal y la palabra impresa primero, las técnicas analógicas (fotografía, cine, fonografía, rotograbado), después y, finalmente, los procedimientos de registro digitales, cibernéticos, que transforman los datos en una sucesión de números que son únicos para cada cosa registrada a la vez que repetibles al infinito, invulnerables al desgaste y a la degradación de la información, han ampliado,

[6] Platón, *La República, o de la justicia*, cit., p. 832 (602 d). Cf. igualmente *Hipias menor, o de lo falso*, cit., p. 105 (367 a).

de modo que aun era impensable en el 1935 de Benjamin, los alcances de "la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". Han hecho posible no sólo la "reproducción" sino también la "clonación" de las obras de arte, la superación de las limitaciones del original hecho de materiales contingentes o evanescentes.[7] Un ejemplo restallante nos es dado por "La última cena" de Leonardo da Vinci, una obra cuyo "aura" (valor imponderable del original en el momento de la creación artística, según Benjamin, instante de revelación cargado de valor ritual y de culto) empezó a disolverse en el momento mismo de su acabamiento debido a los pigmentos ordinarios, malamente adheridos a la frágil y granulenta pared sobre la que fueron aplicados por el pintor, afectada luego por los siglos, por los efectos de bombardeos aéreos, por los intentos de benévolos restauradores, por las humedades naturales y las transpiradas por sus innúmeros espectadores apretujados a la distancia en Santa Maria delle Grazie en Milán. La obra de Leonardo cobra hoy nueva vida con las técnicas holográficas, la restitución de los colores originales, los acercamientos a la obra en su conjunto y a cada uno de sus detalles y la fijación inquebrantable de sus más ínfimos detalles, incluyendo lo sucedido a los gránulos del estuco de la pared. Eso es lo que puede verse en una película filmada por Peter Greenaway que permite la presentación de la obra en tercera dimensión y en amplios espacios, espacios catedralicios, como los que exige el fresco leonardesco. ¿Y la "obra de arte" en sí misma? ¿Muerta y resucitada? Ahora yace en el espacio abierto como un abismo que separa el "original" milanés, con su leyenda de "aura" inalcanzable para el expectador contemporáneo, perdida desde hace siglos, y el "simulacro" producido por la tecnología que puede exhibirse en Londres o Nueva York que permite tanto "ver" la obra como reflexionar acerca de su historia y del proceso en el cual ese expectador está incluido y es interpelado. La última cena se ha actualizado: vive doblemente o vive "entre dos muertes" y su doble vida o su doble muerte no es cuestión de las estadísticas del número de espectadores, dato secundario si los hay con respecto a su naturaleza de "obra de arte". Es la reproducción técnica "lo que redime" a la obra allí "don-

[7] Esta idea es discutida, con argumentos convincentes, en Robert Darntorn [2009], *Apologie du livre*, París, Gallimard / NRF, 2011, capítulo V: "Mort du livre ou mort du papier?", pp. 143-161. El autor sostiene que los sustratos numéricos están más sometidos a la degradación que el papel.

de crece el peligro", el peligro de su difusión, el peligro "democrático" de que "todos" quieran acceder a su contemplación y no quede como privilegio de la cofradía que encargó su producción. Benjamin (cit.) oponía el *valor ritual* (el prestigio y la posesión del original con su *aura* original, privilegio de los "propietarios") al *valor de exhibición* (anulación del aura en el supuesto beneficio de las multitudes que pueden acceder a los valores plásticos e históricos de una obra que cambia los cánones mismos de la belleza en nuestra época de infinita reproductibilidad técnica). El mejor homenaje que Benjamin podía esperar a sus tesis vino, bajo la forma de una contribución crítica, de sus amigos de la escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer).[8] Según Th. W. Adorno, había que reconocer la presencia de los valores propios del capitalismo en los dos momentos de la obra: *a*] en la manifestación primigenia de los aspectos "auráticos", aristocráticos, de la obra de arte a la que no cabía tan sólo consagrar a la declinación, es decir, en el momento mismo de la creación leonardesca, y *b*] en la formación de ese público masivo, proletario, que no encuentra en la obra reproducida por la técnica otra cosa que aquello que consuena con los valores capitalistas y que la percibe con los ojos de la ideología dominante. Se resistía Adorno tanto a la idealización romántica de las masas llevadas a la sublimación pulsional como a la idealización romántica de la "conservación de la personalidad", propia del individualismo burgués, que encuentra en la obra de arte la confirmación de sus propios y excelsos valores. Con altura, el filósofo Adorno le decía al filósofo Benjamin que era necesario, más que oponer, dialectizar la oposición entre las obras "originales" y las "reproducidas" señalando que unas y otras "llevan los estigmas del capitalismo y, a la vez, contienen elementos de cambio" (cit., p. 173). Este debate no es antiguo ni superado sino actualizado y actualizable en medio de las condiciones actuales de la producción y reproducción de las obras de arte transformadas cada día más en ejemplos destacados de la mercancía suntuaria. ¿Qué compra quien paga sumas multimillonarias por un *action painting* de Pollock, una mascota de Coons, un bruñido Buda de Murakami, etc.? Cuando Andy Warhol pinta en un óleo centenares de latas de sopa o Roy Lichtenstein reproduce escenas de

[8] Th. W. Adorno (firmada: Teddie Wiesengrund), carta a Walter Benjamin del 18 de marzo de 1936, en W. Benjamin, *Écrits français,* París, Gallimard (Folio # 418), 1991, pp. 170-176.

tiras cómicas ¿qué hacen, qué, si no denunciar tanto el valor "aurático" de sus propias obras y la alienación de un público que consume mierda comestible o espiritual y no quiere sino fetichizar su propia intrascendencia en la sociedad hiperindustrial? Arte efímero, arte corporal, *arte povera*, arte virtual, arte hecho con residuos o con fluidos corporales, etc., son todas formas conceptuales de la denuncia de la alienación "mediática". Estas obras se presentan como las alternativas "cultivadas", "sofisticadas", frente al arte para las masas cuyo paradigma es el cine de Hollywood. El peligro de la desindividuación es evidente e inminente: un "todos" que llega a ser nadie, nadie concreto, tiene la experiencia impersonal, mecanizada, del contacto con la presunta "obra de arte". Pero también allí se levanta la columna de fuego de lo que salva en medio del peligro. Por eso importa destacar el valor de la obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica y advertir el valor profético del ensayo de Benjamin (y de sus críticos) con respecto a lo que vendría, nuestra actualidad cibernética de copias múltiples e inmateriales donde el espíritu se ha evaporado.

Otro ejemplo, uno que se podría contraponer de modo caricatural pero que ilustra igualmente este destino de la obra de arte en nuestro tiempo, es también leonardesco y es el destino de esa Gioconda ejecutada hace más de 600 años, transportada por el autor en condiciones que causan horror a los conservadores y restauradores de nuestro tiempo, a lomo de mula por los Alpes, llevada como obsequio al rey de Francia, robada y restituida y que acabó, tras innúmeras vicisitudes, en las paredes del Louvre donde atrae a millones de visitantes por lo común carentes de interés en la pintura pero que cumplen con el requisito de "haber visto" —y especialmente de decir que "han visto"— a la Mona Lisa. Hay más reproducciones en todo tipo de soportes materiales, timbres y tarjetas postales, copias, logotipos, fotografías, etc., que habitantes en la tierra. ¿Y su "aura"? Es el tema tácito de la presunta tarjeta postal que habría encontrado Marcel Duchamp en 1919 a la que agregó, como si fuese un estudiante de secundaria, irreverente y flaco de imaginación, un bigotito y una barba de chivo con las letras manuscritas en el margen inferior "L.H.O.O.Q."[9] El gesto desmitificador de Duchamp alcanzó su completitud en 1929 cuando quitó los aditamentos pilosos y tituló a

[9] Léase: *Elle a chaud au cul.*

su obra "La Gioconda rasurada". El sarcasmo genial del gran artista que él fue se revela ahora como una supercherĭa total que denuncia la fetichización de la obra no sólo para el público de su tiempo sino para el de hoy en día, para nosotros, cuando una investigadora descubre que no había tales postales de la Gioconda en 1919 sino que la obra fue y es, en última instancia, una fotografía de Marcel Duchamp mismo, algo retocada, con las vestimentas y el fondo paisajístico del cuadro de Leonardo. Cosa que no es de extrañar de quien adoptó el seudónimo de Rrose Sélavy y plasmó con años de anticipación, en esa irrisoria *Gioconda,* el comentario más agudo del texto que Walter Benjamin escribió sobre el original, su "aura" y las reproducciones que son el pan cotidiano de los *museum shops.* En cierto sentido el gesto de Duchamp descontruía el aura del texto de Benjamin años antes de que fuera escrito. Porque también los ensayos y las teorías tienen valor de culto y valor de exhibición.

¿No es la aventura de los *hipomnemata* la misma aventura del Libro, ese soporte de la memoria, anterior a las impugnaciones platónicas, que aseguran que lo decisivo en la tierra no es la conservación de lo viviente sino el registro grabado, gramatical, de lo perecedero? ¿No es ésa la aventura de las religiones monoteístas, convertida por la ciencia en escritura inmarcesible de fórmulas científicas, las propias de la matemática, de la física y de la química primero, antes de serlo de todo lo existente por medio de ese primer recurso traído por Prometeo al mundo, su primera invención, que es el *número* según leemos cuando escuchamos su queja —que ya reprodujimos— en el relato inmortal de Esquilo? La contabilidad es la primera técnica, común a todas las culturas y es, a la vez, el (¿fatal? - ¿redimible? - ¿esperanzador?) destino de la humanidad. Los números tatuados en la piel de los prisioneros de Auschwitz no fueron así más que torpes adelantos técnicos de la digitalización de los seres humanos en su individualidad, en sus "partes", en sus acciones, en sus emociones y pensamientos rastreables hasta llegar a sus soportes neuronales por medio de la unión teórica y técnica de lo cognitivo-conductual con lo psicoquímico, es decir, al programa actual de la ciencia "psicológica". ¿No está inscrita en nuestro destino la inserción de *microchips* con los cuales seremos perpetuamente ubicables, que servirán de autorización o prohibición para pasar guardias y fronteras, donde estarán escritos nuestros gustos, nuestras actividades, nuestros consumos,

nuestras relaciones personales y pasiones amorosas y de odio, nuestros lazos familiares, nuestras opiniones, nuestra correspondencia?

Pasar de la respiración pulmonar a la conspiración de computadoras impersonales que se conectan entre sí. En eso consiste la trascendencia profética que atribuíamos al invento de Morel en el relato de Bioy Casares al que aun hemos de regresar. Lo muerto con su compulsión a la repetición se apodera de lo viviente, según la predicción de Marx. Lo inanimado se revela como la vocación última de la pulsión que nos hace vivir, según la concepción de Freud. La memoria, maquínica, memoria de nadie, triunfando sobre el olvido, el de todos. ¿Y la vida, la humana? No es sino el soporte de las operaciones destinadas a conservar y potenciar sin límites las operaciones de combinación de números que funcionan sin sujeto(s) ni fin(es).

El tiempo y el espacio se materializan como *hipomnemata*. Los "datos" se separan de los agentes que los inscriben, estos mismos cerebros o individuos que son en última instancia, prescindibles aunque dotados de una imaginaria "identidad" que, en última instancia, a nadie importa puesto que se trata de grafismos intercambiables. La consecuencia es una desindividualización generalizada, un borramiento de las diferencias y las particularidades, de las idiosincrasias. Es en ese sentido que la digitalización de la referencia, el hecho que todos los hechos sean sustituibles por su equivalente numérico binario que puede inscribirse como un código de barras que es imposible de "leer" con el ojo pero que cualquier máquina puede tanto escribir como descifrar, se transforma, según veremos, en el agente que gobierna las "sociedades de control", avatar ulterior, destino anticipado de las "sociedades disciplinarias" que eran las propias del ascenso del capitalismo cuando sobrevino la promoción del cálculo como ciencia suprema, cuando se pasó del renacimiento a la "modernidad". Llegará el momento de ocuparse de ellas cuando analicemos las proposiciones de Deleuze (a las que suscribimos) al final de esta obra.

El lenguaje no es dispositivo, no es el *Gestell* de Heidegger (recordemos: la "esencia de la técnica", el conjunto de la empresa mundial de explotación de la naturaleza, de los seres vivientes y de los humanos). No es el lenguaje una prótesis, una "extensión" del hombre o de su cuerpo pues está *built-in* en ese cuerpo, es un virus que invade hasta la más humilde de sus células. No es el alma, separada del cuerpo; es, en tanto que lenguaje, la célula parenquimatosa, la noble

carne, del "tejido" antropológico. ¿Qué "hombre" (mujer) sería el ser desvinculado de las cadenas del significante y las mnemotécnicas?

Hablábamos de la historia y de la prehistoria de los servomecanismos: hoy acordaríamos en valorar como primer logro de la humanidad a la conquista del fuego, simultánea con el cálculo, según el mito de Prometeo, repetido bajo formas diversas en todas las antropogonías (cf. Hesíodo, *Teogonía, Los trabajos y los días,* Platón, *Diálogos,* "Protágoras" y Esquilo, *Prometeo encadenado*"). Domeñar al fuego fue el primer triunfo (pírrico) sobre la castración —inimaginable, también él, sin el lenguaje—.[10] Todos los "adelantos" tecnológicos se ubican en su descendencia y cada uno de ellos, cada herramienta, instrumento o aparato, puede, a su vez, ser considerado como un semblante del objeto causante del deseo y un descendiente legítimo de esa titánica empresa. En el artículo de 1931 dedicado a la conquista del fuego Freud demuestra, precisamente, la relación que existe entre el fuego y el chorro de orina que lo apaga, la que hay entre la erección y la detumescencia de ese apéndice del cuerpo, esencialmente separable, que es el pene. El fuego evoca y "hace semblante", por contrapartida, de esa pérdida corporal irreversible que es la del líquido amarillo ámbar que se escapa a través del orificio uretral de las niñas y los niños. La emisión urinaria evoca y desmiente la castración: @ / — φ en la notación algebraica promovida por Lacan, la sencilla letra a [@] que sigue siendo alergógena para muchos espíritus. Señalaba Freud la incompatibilidad entre el falo (erección del pene) y la micción, entre el fuego y el agua. Esa incompatibilidad, esa presencia de la castración en aquello mismo que parece negarla, en el fuego transformado en *semblante de* @ por la "potencia" de los servomecanismos que la industria y la ciencia coligadas nos ofrecen, es esencial para entender la función dominante que en nuestro tiempo y en nuestro modo de producción tienen los objetos tecnocientíficos, todos ellos delegados del objeto @, la parte de sí que el humano debe perder por efecto del lenguaje, causante del deseo y *ersatz* del goce. Prometeo es el héroe del mito que expone, con sus cuitas y sus castigos, cómo la técnica llega a la humanidad: mediante el crimen, el robo hecho a los dioses, el parricidio originario (engaño a Zeus), el asesinato y la devoración del *Urvater.* En ese sentido el

[10] Sigmund Freud, "Sobre la conquista del fuego", en *O. C.*, vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 175.

criminal encadenado a la roca es la figura que se contrapone a la de Moisés, el mensajero que trae la Ley al pueblo elegido para que éste la obedezca sometiéndose al Padre en todo el rigor de una Idea absoluta e irrepresentable. Prometeo, héroe y emblema de una humanidad autosuficiente, es el apóstol de la técnica, el benefactor de los hombres (cf. el texto de Esquilo, ya citado, donde el titán hace un encendido alegato demostrando la importancia de sus regalos a la humanidad, el poema "Prometeo" de Goethe y la ópera "Prometeo" de Luigi Nono), el "hombre rebelde" que no se somete a ninguna autoridad y paga con su cuerpo, hepáticamente, el precio de la insurgencia. Para Freud (1931, cit.) es un héroe, sí, pero no el díscolo titán idealizado por los románticos. Es héroe pero no de la satisfacción sino de la *renuncia pulsional*, el promotor de la desdicha humana que incita a abdicar del goce directo de las funciones corporales y propone en cambio los largos rodeos culturales de la técnica, el recurso a prolongaciones artificiales de los órganos que son herramientas, utensilios y, en última instancia, *artefactos*, que permiten prácticas perversas, instrumentos de goces impensados, fetichistas, obtenidos por medio de saberes antinaturales. El fuego, primera conquista de la técnica, es la manifestación de una nueva naturaleza, la humana. Prometeo —en el decir de Freud— se hace merecedor de la hostilidad de sus "beneficiarios", los hombres, por sacarlos de la pacífica vida del rebaño y obligarlos a trabajar para la cultura.

Sería carente de sentido argumentar que la tecnología *gobierna* a la sociedad (sea la antigua o la moderna, mosaica y sumisa o prometeica y rebelde) pues no podría concebirse a la sociedad (el hombriguero al que parece que fatalmente nos encaminamos) como algo exterior a la tecnología y al proceso de invención de procedimientos y aparatos. "Sociedad tecnológica" es un pleonasmo. Las extensiones del cuerpo, las técnicas, *son* la civilización en sí y no un agregado dispensable. Nuestro destino (*Geschick*) —ahora es cuando podemos entenderlo— es el de ser pro-gramados, pre-escritos, en un universo computacional matematizado que opera según una lógica digitalizada independiente de las aspiraciones y de las voluntades de los habitantes del planeta, siguiendo un proceso automático e irrefrenable que no conoce otro ritmo que el marcado por el zumbido de esos servomecanismos que engendran sin cesar otros servomecanismos y "desindividualizan" a los usuarios convir-

tiéndolos en "recursos humanos". ¿No hay lugar para "lo que salva" de la servidumbre impuesta por los mecanismos? ¿Es la técnica el total, el conjunto, el todo, de la vida humana? ¿Son estos productos industriales, efectos del significante, materializaciones del lenguaje y de la *episteme*, los agentes conductores de un proceso que está llevando y acabará por llevar ineluctablemente a la transformación de los seres humanos en *extensiones de los aparatos cibernéticos*, invirtiendo la relación del modo ya vislumbrado por Freud y explicitado por McLuhan en donde los "medios" no son las prótesis que extienden el dominio de nuestros cuerpos sino que nosotros, los "operadores", somos las prótesis de nuestros instrumentos, obligados a interpretar las partituras que ellos escriben? ¿Es el destino de nuestros cuerpos el de ser apéndices impersonales de los instrumentos tecnocientíficos, recursos (*Bestände*) dentro de un proceso impersonal de organización del hombriguero? Establecimos en su momento que el médico de los siglos pasados era la extensión de sus aparatos. ¿Cómo no lo sería el del siglo XXI? Ya lo decía McLuhan "*We shape our tools and thereafter our tools shape us*". ¿Pero quiénes somos nosotros, los que forjamos esas herramientas si no hubiésemos sido ya formados y forjados por las herramientas, es decir, por la cultura que en ellas se materializa? ¿Qué son nuestros recuerdos y percepciones más elementales sino el efecto de adquisiciones culturales anteriores a nuestra existencia ontogenética; qué son sino efectos de esa entidad viviente que acostumbramos a llamar "tradición" y es el esqueleto de nuestro freudiano "superyó"?

La infraestructura del "progreso tecnológico" es económica pero sus efectos se sienten en todas las dimensiones de la acción histórica. Las innovaciones operan y su éxito es irresistible, como Mumford dijo, por medio de un soborno en donde al hombre le son prometidas la liberación de las necesidades, la comodidad, la democracia y hasta la felicidad en la medida en que adhiera a sus "innegables" ventajas. La oposición a este "*brave new world*" parece descabellada, utópica, reaccionaria, nostálgica de anteriores formas de la dominación como las del amo feudal o del capitalista.

¿Cabe oponerse al futuro no en nombre del pasado sino en nombre del futuro mismo? La pregunta —como se ve— no es filosófica; es política… por lo tanto, filosófica en el mejor sentido de la palabra, orientada al saber-vivir de la especie.

El proceso ("progreso") se presenta, por otra parte, como incontrolable, autónomo, es decir, regulado por sus propias leyes que no escuchan ni habilitan desarrollos contradictorios. Las nuevas formas del capitalismo (sociedad informática absoluta y postindustrial) son exhibidas como el fin de la historia. En cada época se pensó que se había alcanzado la culminación del desarrollo histórico y no tenemos razones para pensar que hoy la situación es distinta y que "ahora sí" llegamos al final por la sofisticación alcanzada con los avances de la cibernética. Más vale anticipar que, dado el ritmo acelerado de las innovaciones, estamos aun en un periodo embrionario de la técnica y que es imprevisible lo que vendrá. Si algo enseña la historia es que el futuro es insondable, imprevisible. La literatura y el cine de ciencia-ficción han ilustrado innumerables veces esta lucha del hombre contra la máquina y lo han hecho con una desesperación y un pesimismo tales que llevan las más de las veces a los fabulosos y poco convincentes *happy endings* en donde unos héroes que actúan con determinación y temeridad logran imponerse en la "guerra de los mundos" y salvar a la humanidad imponiendo sus principios románticos. Las tramas de esas novelas y películas apocalípticas atraviesan la pesadilla y acaban en un despertar aliviado donde se escuchan de nuevo los cantos de la naturaleza y germina la esperanza de la solidaridad amorosa que sigue a la catástrofe tan temida. Nadie puede dejar de ver la artificialidad de ese falso optimismo que equivale al de los creyentes que se aferran a la idea de una vida ultraterrrena para negar la realidad —para ellos acuciante— de la muerte. "*Ven dulce muerte*" es una cantata y un cántico de la desesperación. Mientras más se escenifica el paraíso más se confirma que la vida está condenada a la extinción en este "valle de lágrimas". Mientras más se imagina una "guerra contra las máquinas" y una victoria sobre ellas, más evidente se hace la irrealidad del planteo y la desesperación ¿gozosa? de quienes se sienten acosados por el "progreso" tecnológico. La satisfacción por el camino del fantasma apocalíptico es, hoy en Hollywood como ayer en Patmos, la tinta que subraya la angustia.

"El malestar en la cultura" es irrefutable y no se lo puede disimular por asombrosos y miríficos que sean los instrumentos de prótesis (de la castración) a los que se recurra. No sólo no se acaba sino que el malestar se alimenta con ellos pues cada "avance" termina por ser una nueva amenaza, la causa de nuevos *síntomas*. Hasta Heidegger se

felicitaba en 1955 porque en cualquier lugar del planeta podría instalarse una planta de energía nuclear (*Gelassenheit*, cit.). Imprevisibles eran entonces las catástrofes de Three Mile Island, Chernobyl y el tsunami japonés de 2011.

El goce está prohibido para el que habla y sólo puede alcanzarse en la escala invertida de la Ley del deseo (Lacan). Eso es lo real. "Lo que salva" no está fuera —menos aun en contra— de la técnica cuya "esencia" es el "dispositivo" (*Gestell*) de la existencia de todos. "Lo que salva" sólo podría proceder de la acción política en las grietas por donde se cuela la resistencia inherente al "dispositivo" mismo. Esas grietas no son una carencia que la técnica podría solventar con nuevos "adelantos" sino un excedente, un plus, que la técnica misma genera junto con el malestar aludido. El plus de gozar de los utensilios es inherente a la insatisfacción pulsional que ellos dejan como saldo y a la necesaria decepción que acarrean las promesas de los servomecanismos como alternativas o *ersatz* de la castración. Allí debemos buscar el mecanismo de conexión entre los productos tecnológicos y los nuevos síntomas, las tan cacareadas "nuevas enfermedades del alma", el enlace nada sencillo entre el refrigerador y la anorexia, entre la farmacología y las dependencias, entre el televisor y la depresión. El objeto causa del deseo, el plus de gozar, el objeto @, no se desplaza desde el cuerpo a la producción industrial que fabrica esas extensiones, esos semblantes de lo perdido, de lo que es irrecuperable para el ser que habla. No hay manufactura posible del objeto del deseo que suture la falta constitutiva del sujeto. La técnica es *pharmakon*, es decir: remedio, medicamento, veneno, brebaje mágico y encantamiento. Lo mejor, lo que salva y a la vez lo más peligroso, lo que mata. "Allí donde crece el peligro..." Sólo quien ha ahondado en esta palabra del poeta puede evitar los discursos apocalípticos tanto como los mesiánicos y comprender que cada uno de esos dos discursos no es sino la reflexión especular del otro.

Por una parte Freud y Lacan y, de modo aun más tajante, Deleuze y Guattari, han explicitado sus teorías del sujeto recurriendo a distintos modelos "maquínicos". Freud empezó por hablar del psiquismo como un "aparato del alma" (*seelisches Apparat*) que podía equiparar a otros aparatos ópticos y mecánicos. La pulsión (*Trieb*) había de ser pensada mediante la analogía con una "fuerza constante" (*konstante Kraft*) con una energía susceptible de medición y cálculo, por una se-

rie de mecanismos que se ponen en marcha automáticamente y que automática (inconscientemente) detienen su accionar. El principio del placer-displacer y también su "más allá" (la pulsión de muerte) operan como mecanismos autorregulados o eventualmente irrefrenables. Nunca se aprecia mejor este funcionamiento servomecánico del alma que en la "compulsión de repetición" (*Wiederholungszwang*) que, nada casualmente, Lacan a veces prefería traducir como "automatismo de repetición", acentuando así el carácter maquínico por encima del psicológico implicado en la palabra "compulsión". Los servomecanismos y el *feed-back* actúan tanto en el "aparato del alma" de la especulación freudiana como en los aparatos del cuerpo o en los del Estado. El "punto de vista económico" en la metapsicología de Freud es el principio regulador de las investiduras libidinales y alrededor de las cantidades movilizadas de libido es que se decide el éxito o el fracaso de la cura analítica. La "economía" en el aparato psíquico no es una débil metáfora. Por el contrario, su fundamento está en la referencia a la ciencia de la economía política (la de Smith, Ricardo y Marx, previamente metaforizada por los físicos del siglo XIX en las leyes de la termodinámica) y a las llamadas "fuerzas reguladoras del mercado", esas "manos invisibles" que actúan de manera independiente de cualquier voluntad. La perturbación del funcionamiento de estas leyes proceden, como lo demuestra la ciencia económica actual, de la acción de principios "antieconómicos" que no buscan la mayor ganancia sino el mayor desperdicio, algo que en términos psicoanalíticos llamamos *goce*. Las metas de la maquinaria psíquica apuntan "más allá del principio del placer" o, lo que es lo mismo, "más allá del bien y del mal".

Lacan entiende la estructura misma del lenguaje como una "megamáquina" (si se nos permite tomar prestado el significante usado por Lewis Mumford). Ello significa que el sujeto del inconsciente, en tanto que articulado con el Otro de la cultura en un interjuego de símbolos, está descentrado. Y es en ese juego y en ese mundo del Otro donde la máquina está incluida no como un agregado más o menos contingente sino como su esencia misma (*Gestell*). El mundo simbólico es el mundo de la máquina según evocaba Lacan ya en su seminario II (1954-1955, cit.). Bien podría decirse que "el inconsciente está estructurado como una máquina". Una máquina orientada al goce. Es por este camino paradójico que el deseo humano

se convierte en un deseo mecánico o maquínico. La máquina de lo simbólico aliena al sujeto de su *jouissance* "natural" canalizándolo y pervirtiéndolo a través del sistema autorreferencial de los significantes: ineluctablemente la demanda tiene que tomar el rodeo de las fuentes de energía libidinal que proceden del lenguaje y el deseo así se convierte en el deseo del Otro. El deseo sólo puede reconocerse mediante su desvirtuación (*Ent-stellung*, trans-posición, dis-torsión) en un discurso. En consecuencia, la realidad, para el sujeto hablante, es deformada de modo anamórfico y es conducida por el fantasma, haciendo que los objetos reconocidos en lo imaginario y nombrados en lo simbólico nunca coincidan plenamente con los objetos reales. El lenguaje introduce la falta y, paradójicamente, aporta al sujeto la promesa ilusoria de anular esa falta. Es por la máquina del deseo que está signada la vocación tecnológica del hombre que busca, con sus ingenios o semblantes, paliar la falta fecunda que lo constituye como miembro del hombriguero en el que transcurre su vida. Nos acercamos a la realidad del mundo con las maquinarias puestas en marcha por el deseo transgresivo. "Nada hay que sea más siniestro (*Unheimlich*) que el hombre". Las máquinas son consustanciales con la humanidad, son el aspecto *unheimliche* del aprendiz de brujo que las inventa, las patenta y las hace patentes, es decir, las fabrica.

Apuntemos que una de las características de los servomecanismos —desde los más clásicos (por ejemplo, la vela de lenta combustión) hasta los más novedosos (como la computadora integrada al teléfono)— es la de parecerse a los "animales-máquina" descritos por Descartes y al "hombre máquina" de La Mettrie.[11] Descartes avanzó la idea de que "los animales reaccionan mientras que los hombres responden". Jacques Derrida se indignaba y no dudaba en juntar en este aspecto a Descartes con Lacan: para ambos el filósofo de la desconstrucción reservaba, en este punto, sus más acerbas críticas. En cuanto a los servomecanismos, cuando son operados según el "manual del usuario", empezando por la aludida vela, pasando por la lamparilla incandescente y hasta llegar (por ahora) al inmenso Google, también ellos "reaccionan" a la activación de los comandos de una manera que puede ser elemental o muy compleja. "Reaccionan" y no "res-

[11] J. O. La Mettrie (1709-1751) [1746], *El hombre máquina*, Buenos Aires, Eudeba, 1961. Traducción de A. Capelletti.

ponden", no reflexionan. Obedecen, de acuerdo con su *hardware*, a las prescripciones impresas en su manual operativo. Conviene recordar aquí la *boutade* (puntada, salida ingeniosa) de Jean Cocteau cuando decía que el espejo haría bien en reflexionar un poco antes de devolvernos nuestra imagen. El espejo refleja sin reflexionar: reacciona como un animal según el esquema del estímulo y la respuesta. Y no olvidemos que el espejo, del que tanto se ocupó Lacan al comienzo de su enseñanza, es un modelo ejemplar del artefacto, del "servomecanismo".

CAPITALISMO Y "SERVOMECANISMOS". LAS LATHOUSES DE LACAN. MNEMOTECNOLOGÍA Y MNEMOPOLÍTICA. EL SUJETO LOCALIZADO

Cabe extrañar en los discursos de Heidegger, Foucault, Deleuze y Agamben —y también, por supuesto, en los mentados autores gringos— la escasez de referencias a las relaciones entre el capitalismo y los servomecanismos, especialmente los relacionados con los medios, "la industria cultural", eficiente modeladora, desde siempre, de la subjetividad. Esta presencia desteñida de las alusiones al modo de producción y consumo que domina en la actualidad no es total en esos autores pero sí rara, dispersa y asistemática. No sucede así con Althusser, el marxista, ni con Bernard Stiegler, el derrideano de quien nos ocuparemos en el siguiente apartado, ni con Lacan como podremos ver en la segunda parte. ¿Las razones? Creo entenderlas. Es difícil hablar sobre el capitalismo sin que lo dicho se lea como "denuncia" de los reproches que cabe formular al sistema y de la miseria material y simbólica que parecen fatalmente acompañarlo. El discurso que se deje arrastrar por el tema tan manoseado del capitalismo y caiga en esas facilidades sería escuchado como una retahila de "mensajes" y consignas políticas simplificadoras que más nublarían el entendimiento de lo que pudiesen ayudar a entender las propuestas alternativas. El consumismo y la tecnología alienante son blancos demasiado fáciles y sus impugnaciones se prestan a transformarse en esos rollos tan populistas como intrascendentes que tuvieron su auge en los años que rodearon al emblemático 1968. La relación entre el sistema económico y el progreso tecnológico nada tiene de nove-

dosa ni secreta. Todos conocemos, sin necesidad de insistir en ello, las inmensas ganancias (¿"beneficios"?) que obtuvieron las empresas pioneras en cibernética que cotizan con su propio índice Nasdaq en Wall Street, y lograron premios de capital muy superiores a los tradicionales indicadores de las otras empresas, industriales y financieras, que componen el mercado accionario. La solidaridad entre las industrias tecnológicas avanzadas y los mercados de capitales es íntima y lo difícil es decidir cuál de los dos elementos es el motor del otro: es que son indisociables.

La misma intrascendencia, la misma fatiga intelectual, acecha a las críticas que se dirigen de manera corriente al predominio de las imágenes y a la supuesta transformación de la "realidad real" en una "realidad virtual". Pocas cosas son tan pobres en imaginación como el rechazo dogmático del predominio de las imágenes sobre las palabras en el mundo contemporáneo. Varios "filósofos" —no es necesario nombrarlos— han alcanzado la notoriedad mediática mundial mediante estas aportaciones de lugares comunes cuya "simpatía" es directamente proporcional a su superficialidad.

Hablábamos de la pobreza de referencias al sistema económico que subyace al "progreso tecnológico" como si las tecnociencias pudiesen disociarse del modo de producción de mercancías en el cual prosperan. Una referencia que me parece esencial para la justa comprensión del tema y para la marcha de mi discurso es el sintagma "discurso (del) capitalista" que aflora unas cuantas veces en la enseñanza de Lacan entre 1969 y 1973: designaba él así a una transformación en el discurso del amo antiguo como consecuencia de la convergencia histórica que se produjo en la edad moderna en Europa cuando tuvo lugar la cópula del discurso tradicional de la dominación (el del soberano) con el cálculo, vale decir, con la ciencia.

La ciencia, fulcro y brazo de la palanca del discurso capitalista, se presenta ante nosotros de dos maneras complementarias. Por un lado, primero, como *teoría* (*episteme*), la ciencia se pretende conocimiento de lo real, de lo necesario, de lo que no puede ser de otra manera y su expresión, más que como un discurso articulado de argumentos que se escuchan, se presenta y se transmite como una escritura de fórmulas matemáticas que se leen y no necesitan de traducción. Por otra parte, segundo, en el aspecto *práctico* (*tekhné*), da lugar a la invención de objetos "útiles" que permiten experimentar

y confirmar las predicciones científicas adelantadas por la teoría. El equipo instrumental con que trabaja el investigador parece no ser obligatorio ni eterno sino contingente y destinado a desaparecer cuando un nuevo aparato más útil permita sustituirlo. En el plano de la teoría, las fórmulas de Galileo y Kepler dicen de modo inmarcesible el ser "necesario" del mundo mientras que los telescopios son "contingentes", corruptibles y perecederos. $v = e / t$ es la escritura definitiva de una relación intemporal mientras que los relojes son aparatos destinados al basurero. Sin embargo, no hay oposición sino convergencia entre las ecuaciones y teoremas y los instrumentos o aparatos que el saber científico permite fabricar. Lacan se atrevió a bautizar estos objetos con un neologismo que, extrañamente y a diferencia de muchos otros que él propuso, no tuvo repercusiones y está casi olvidado: "*lathouses*".[12] Las definía como:

Los pequeños objetos a minúscula que encontrarán ahí, cuando salgan, en el piso, en cada rincón de la calle, en todas las vitrinas de los comercios, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo, en la medida en que es la ciencia quien lo gobierna. Piénsenlos como *lathouses* (latosas o letosas), latosas que riman con ventosas pues hay viento en ellas, el viento de la voz humana.

Lacan no duda en llamar objetos a minúscula a sus "*lathouses*" pero creemos que genera así una confusión en la que no han dejado de caer sus discípulos, Jaques-Alain Miller entre ellos, cuando, para tomar ese único ejemplo, en "Los paradigmas del goce",[13] sostiene que se puede ampliar la nómina de los cuatro objetos @ propuestos por Lacan para incluir en la lista a todos los objetos producidos por la cultura y la ciencia. Creemos que estos objetos (que siempre existieron) no son sino "*semblantes*" del objeto @.[14] Éste, nunca debe olvidarse, es un objeto real desprendido del cuerpo e irrecuperable, causa del deseo y no objeto ofrecido al deseo, es decir que el @, inventado por

[12] Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse,* París, Seuil, 1991, sesión del 20 de mayo de 1970.

[13] J.-A. Miller, "Los seis paradigmas del goce", en *El lenguaje, aparato del goce,* Buenos Aires, Colección Diva, 2000, pp. 124-157.

[14] Oportunamente, en la segunda parte, esclareceremos las razones de esta novedosa escritura: @.

Lacan, no es un objeto destinado a dar satisfacciones, mientras que los artefactos tecnocientíficos, inventados en talleres y laboratorios, no hacen otra cosa que satisfacer demandas. Nosotros hemos justificado ya, largamente, nuestra preferencia para usar una palabra más convencional y de otro modo rica en sentido: "*servomecanismos*", que designa a esos chirimbolos que la ciencia permite fabricar y enviar al mercado para su consumo masivo y que están destinados a una rápida obsolescencia, objetos que llamaríamos *prêt à porter* o, mejor, *prêt à jouir* y que funcionan como análogos del objeto causa del deseo, del objeto @. El objeto @ no es mercancía y no es posible su consumo masificante. No hay público consumidor de las propias lágrimas o de los propios escíbalos aunque haya quien goce llorando o... De las letosas o servomecanismos, por el contrario, sí se extraen ventajas y síntomas; tienen valor de uso y valor de cambio además de su valor de goce. Más aun, es por ser mercancías que ellos existen: su capacidad para producir plusvalía es su razón de ser. La diferencia es inmensa. El parentesco se da en su condición de plus de gozar... pero ahí también yace una esencial diferencia, una auténtica oposición. Por un lado, @ surge de una pérdida corporal, singular e irrrecuperable, real, experimentada por alguien que es así destinado a desear (es el objeto @ como "causa del deseo") y, por el otro lado, muy al contrario, encontramos el ofrecimiento universal o universalizable de una mercancía sustitutiva con sus dimensiones simbólicas e imaginarias que se ofrece para satisfacer las demandas masivas de consumición y se propone como equivalente, como remedo diríamos, del "plus de gozar". ¿Quién haría la impensable publicidad mediática del objeto @? ¿Quién, por el contrario, no se sentiría tentado e impulsado a promover campañas para poner en venta y obtener ganancias con el consumo de todos esos aparatitos que adormecen y aplacan el deseo o para ampliar el número de sus amistades en *Facebook*? El parentesco y la diferencia entre el @ y sus semblantes es ilustrada, denunciada, aprovechada, evidenciada, por ciertos artistas que venden botellas con aire, partes extraídas de su cuerpo o, más directamente, distintas variedades de sus propias sustancias excrementicias.[15]

¿Es por presunción neológica que llamamos "servomecanismos" a lo que Agamben, invocando por su parte a Foucault, llama "disposi-

[15] Iván Mejía, *El cuerpo posthumano*, México, UNAM, 2005.

tivos" y Lacan (cit.), con un sentido próximo al que queremos proponer, llama *lathouses*? De ninguna manera... pero es el lector quien debe juzgar sobre nuestras razones.

Quiero detenerme algo más en estas *lathouses*. Lacan en 1970, después de la insurrección estudiantil de 1968, tomó debida nota de la globalización que el significante, a través de la ciencia, imponía como proceso de interconexión entre los seres humanos. El proceso de develamiento anunciado por Heidegger (*aletheia*) de lo real acababa por unificar al mundo en una esfera (clara es la conexión con la idea de "aldea global") en donde todos estamos "enchufados" (*branchés*) a un sistema anónimo que hoy percibimos como red, como *web*. Los hombres que pisoteaban la Luna podían decir desde allí las mayores banalidades o mentiras pero no era eso lo importante sino que ellos estaban conectados con la humanidad en su conjunto, que el objeto @ de su voz teletransmitida era congregante. El acontecimiento no era tanto la presencia física pionera de los astronautas en nuestro satélite como que el espectáculo fuese uno y el mismo para todos los terrícolas. La "aletosfera" se materializaba y los aparatos de televisión y sonido registraban esa unificación planetaria con el @ desprendido o emitido por un señor llamado Armstrong, encarnación del *fecit potentiam in brachio suo*, del texto del *Magnificat*. Nadie puede ser ciudadano de esta aldea global sin estar conectado a través de aparatos, *gadgets*, *lathouses*. Sin enchufarse.

Descartamos "*lathouses*" como una palabra tan artificiosa o más aun que los trastos que pretendemos designar con ella. Ya establecimos que la definición de "*dispositivo*" que Agamben toma de Foucault y extiende a todos estos aparatos excede incalculablemente a los artefactos que llamamos "*servomecanismos*" y que no conviene usar un significante para nombrar a "objetos" concretos cuya lista puede expandirse o contraerse *ad libitum* y el mismo significante para designar objetos de conocimiento que se ubican en dimensiones diferentes como, por ejemplo, los complejos institucionales. Ya lo hemos comprobado: un estado nacional no es un cigarrillo. El lenguaje no es un bolígrafo.

Sin forzar las evidencias, podríamos convenir en que hay, sí, un *mercado* de esos semblantes de @ que tienen la función de desmentida de la castración ($@ / -\varphi$). ¿No prometen esas *lathouses* lacanianas, esos servomecanismos, esos mal llamados *dispositivos* agambenianos,

no es acaso su función, la de anticipar el goce —eso que nadie puede prometer pues la barrera del placer se interpone y lo hace prohibido— y no son ya todas esas "cosas", desechos, residuos, desde el momento mismo en que se los adquiere? ¿Quién no recuerda la imagen del rostro de un fulano cualquiera con su *i-phone* mostrando todo lo que puede hacer, todas las funciones que tiene y que nadie puede utilizar, todas las opciones de maniobra, todos los iconos que aparecen y desaparecen con el movimiento de un dedo, etc.? La suya es una imagen de la satisfacción más elocuente aun que la paradigmática de Freud cuando habla del bebé saciado después de mamar su teta. Es muy difícil hablarle de la castración al dueño de un *i-phone*, por no decir de un Mercedes. ¿Para qué se nombraría a la soga en casa de quien se siente dueño de la horca?

BERNARD STIEGLER Y LA TÉCNICA EN EL MUNDO HIPERINDUSTRIAL

Aunque la lista es larga, son, según creo, pocos los pensadores que alcanzan sobre el tema de los dispositivos en el mundo contemporáneo la profundidad de los reputados autores que mencionamos en la primera parte. Entre esos pocos destaca el nombre del francés Bernard Stiegler (quien tampoco cita a sus predecesores gringos que escribían en inglés). Stiegler, en sus tres volúmenes titulados *La technique et le temps* (1994, 1996 y 2001, el primero dedicado "a Gilles, mi hermano desaparecido" (¿Deleuze?) y el tercero dedicado a su amigo y maestro, Jacques Derrida), en el libro que coescribió con Derrida, *Échographies de la télévision* (1996), en sus más recientes tres volúmenes publicados con el nombre de *Mécréance et discrédit* (2004, 2006 y 2006) —todos ellos en París, Galilée—, en la última serie que anuncia: *Prendre soin* (2009 y 2011), en París, Flammarion, se ha introducido con agudeza y originalidad conceptual en los temas más espinosos de la actualidad técnica: la biotecnología y las nanotecnologías. No habrá que olvidar, llegados a este punto, las reflexiones del propio Derrida en *Mal d'archive* y en su último seminario de 2002 con el encabezado de *La bête et le souverain*. Larga sería la referencia a las valiosas aportaciones de Stiegler en el surco abierto por Derrida y

nos queda la opción de hacer un breve, necesariamente aventurado e inexacto, resumen y comentario de las mismas. ¿Qué aporta él a nuestra comprensión de los servomecanismos (palabra que raramente usa) y de sus efectos constituyentes para las sociedades que llama "hiperindustriales" pues rechaza de modo terminante que se hable de sociedades "posmodernas" o "postindustriales"?[16]

No podríamos encontrar alguien más afín que él a nuestro pensamiento cuando centra la cuestión política y cultural del desarrollo instrumental en torno a la prodigiosa mnemotecnología científica. Así como nosotros hemos llegado al tema de la técnica a través de una larga interrogación psicoanalítica sobre la memoria, Stiegler ha seguido un recorrido similar.[17]

> Es sobre este camino de la memoria que he encontrado a la técnica: comprendí más tarde que la técnica era el corazón mismo de esta pregunta por la memoria. No me considero un "filósofo de la técnica" sino más bien como un filósofo que intenta contribuir, junto con otros, a establecer que la cuestión filosófica, es de punta a punta, la aceptación de una condición que llamo *tecno-lógica*: al mismo tiempo técnica y lógica, forjada desde el inicio en el entrecruzamiento del lenguaje y el instrumento.

La revolución hiperindustrial, dice Siegler de mil maneras, es la de los mecanismos cada día más poderosos de retención, de memoria, de archivo y de registro de los datos. La memoria no se guarda en los sujetos: les es impuesta a ellos por aparatos dotados de ciertas modalidades "orgánicas",[18] es decir, instrumentales. Así, siguiendo a Husserl, Stiegler comienza por reconocer "*retenciones primarias*". Cuando se escucha una frase o una melodía, es necesario conservar un registro mnémico de las palabras o las notas anteriores para poder

[16] Bernard Stiegler, *De la misère symbolique,*vol. I: *L'époque hyperindustrielle,* París, Galilée, 2004, p. 98. Stiegler rechaza a la vez la expresión de "sociedades posmodernas" originado en la obra de Jean-F. Lyotard ("el concepto de posmodernidad necesitaría de una crítica minuciosa y escrupulosa y no todo en él es a rechazar") como la de "sociedades postindustriales" de Alain Touraine pues, "muy por el contrario, estamos más que nunca en la *industrialización de todas las cosas*".

[17] Bernard Stiegler, *Philosopher par accident,* París, Galilée, 2004. Présentation.

[18] Bernard Stiegler, *De la misère symbolique,* vol. II: *La catastrophe du sensible,* París:,Galilée, 2005, p. 23: "La organología es la rama de la musicología que clasifica y describe los instrumentos de música".

"seguir", dar ilación, a un flujo de sensaciones que se presentan como continuas: la percepción sólo es posible cuando actúa una memoria del pasado inmediato que precede a cada momento de la actividad sensorial. La memoria inmediata y automática del pasado más reciente es la condición de la percepción. Luego habrá que tomar en cuenta "*retenciones secundarias*" que dan sentido y originan recuerdos (*Erinnerungen*) de las experiencias pasadas (*mneme*, en Aristóteles). Se trata de la memoria singular, episódica, esa que se conserva en la mente de quien tuvo las vivencias, se transmite bajo la modalidad de anécdotas, no se acumula si no se confían los datos a medios de escritura y acabará por ser abolida en el instante de la muerte de su sujeto-soporte (*Träger*). Finalmente, está la memoria consignada a equipos de registro (*hypomnemata*) que son objetos mnemotécnicos y que van desde la escritura manual hasta Internet como soporte de una memoria objetiva y universal. Son éstas, según Husserl y Stiegler, las "*retenciones terciarias*", consustanciales con la cultura, asignadas a ciertos soportes materiales ("servomecanismos" diríamos nosotros) que asumen una evidente dominancia en la época actual pero que pueden rastrearse a lo largo de la historia toda de la especie en tanto que hablante. Para ellas acuña el autor un útil (aunque rebuscado) neologismo: se trata de una memoria "epifilogenética" que se conserva más allá de los cuerpos "por *organización de lo inorgánico,* pues un instrumento, una escritura, una huella técnica, no son más que un estado inorgánico y no obstante organizado".[19] En otras palabras: materia racionalizada. Como el reloj de nuestros principios. Un libro, tanto en papel como numérico, es un aparato de conservación de la memoria de su escritura, *hipomnemata,* según el helenismo de Derrida y Foucault que Stiegler refrenda.

El aporte original de Stiegler se aprecia cuando muestra que el orden en que deben considerarse estas tres modalidades de la retención es, desde un punto de vista tanto lógico como cronológico, el inverso al que supondríamos de manera intuitiva y a la ordenación que él ha propuesto. Son los aparatos y las técnicas culturales de registro del pasado o retenciones "terciarias" (conservación de escrituras, las mismísimas "lenguas naturales", la memoria instrumental

[19] Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être.* París, Galilée, 2001, p. 302.

incorporada en los artefactos) las que condicionan la aparición y el registro de las retenciones "secundarias" (recuerdos) y son éstas, a su vez, las que permiten el reconocimiento de las unidades elementales "primarias" que permiten dar significación a las secuencias de letras, palabras y frases que percibimos como "discurso". De igual modo sucede con las notas, melodías y composiciones musicales que resultan de la intervención de "instrumentos" ("órganos") que llevan en sí, en su construcción, las marcas de la historia de las culturas en las que son utilizados. Stiegler objeta la idea ingenua del desarrollo lineal (ontogenético y filogenético) a partir de las percepciones y coloca en el origen el estado de la mnemotécnica que es artífice de la memoria y de la percepción. Es allí donde recurre al concepto de lo "epifilogenético", instrumental, que es fundante y fundamental. En el origen está la memoria escrita de la especie y de la cultura. La memoria histórica y colectiva es el fundamento de los recuerdos y de la memoria episódica singular de los miembros de una comunidad y es ésta la que detenta las claves de la percepción y el registro de la experiencia vivida. El lenguaje es, en última instancia, el fundamento de la percepción y no al contrario. Y con el lenguaje llegan los demás instrumentos. El biberón precede al bebé. Son los recuerdos del pasado vivido los que organizan la percepción del presente que se ofrece a los sentidos.

Siguiendo un proceso de recensión histórica análoga a la que hemos desarrollado en un parágrafo especial de la segunda parte (p. 119), Stiegler destaca la relevancia:

1] de la escritura *artesanal*, que al cabo de un tiempo y en el área del Mediterráneo, deviene *alfabética*, propia de un momento inicial como fundamento del poder de quienes podían registrar y conservar los archivos de cada sociedad y, 2] la de la expansión *industrial* de la mnemotécnica con la *imprenta* de Gutenberg, hasta llegar a la fundación de las "empresas" de la información en el siglo XIX (1834-1844) con las agencias noticiosas y la aplicación de la electricidad a las telecomunicaciones que revolucionaron los modos de registro en el siglo XX, para acabar en lo que nosotros consideramos 3] el actual estado de la escritura, cuyo núcleo son los servomecanismos *informáticos* y *cibernéticos* que utilizan códigos digitales y que prescinden de todo soporte material. Es (como siempre lo fue) una técnica de escritura la que ofrece al individuo una memoria ya fabricada, la de

su cultura, la de su grupo social, plasmada en y por el lenguaje y es, a su vez, este lenguaje y este discurso precedente, con los instrumentos correlativos, el que permitirá a ese individuo percibir la "realidad" y organizarla de modo significativo.

La memoria individual y colectiva comienza en el Otro del lenguaje que es la condición de posibilidad de la conservación de los recuerdos como "memoria episódica", memoria narrativa de los acontecimientos vividos, esa que, de existir en los animales, sería rudimentaria, a diferencia de la "memoria semántica", memoria de datos y experiencias, que, al decir de los neurocientíficos, es común a los animales y al hombre.[20]

Stiegler insiste (si no es que descubre) que el instrumento (mnemo)técnico para ser perfecto tiene que cumplir con un prerrequisito que es la numeración, la transformación del dato en número. Lo que se va a registrar tiene que ser "único", inconfundible, diferenciado de todo otro objeto registrado o registrable. Sólo el número ofrece un sistema de "nombres" que no pueden repetirse sin remitir al mismo objeto. El cómputo aritmético comienza por ser una actividad motriz del ojo y de la mano, se transforma luego en una actividad mental que hace que el mundo se presente como esa realidad calculable que permite el comercio y la astronomía, y termina siendo una actividad maquínica que se ejerce independientemente de cualquier voluntad por medio de servomecanismos específicos. Para que una huella sea un "objeto" fielmente conservado y reproducible hasta el infinito sin cambio (identidad sin diferencia entre el acontecimiento y su rememoración) es necesario transformar al hecho sucedido y a su registro en un número (en una coordenada numérica) absolutamente diferente, específico y no superponible con otro número, un número al que sea posible recurrir tantas veces como se lo crea conveniente. Reiterable hasta el infinito sin que nunca cambie. "Hiperreproducible". Hemos dicho que el amo ama al número hasta el punto de que se confunde con él: el número es —tiene que ser— el amo. Tiempo y espacio deben ser rigurosamente numerados para que puedan ser objeto de registro y cálculo. Las continuidades deben ser disueltas mediante

[20] Néstor A. Braunstein, *Memoria y espanto O el recuerdo de infancia* y *La memoria, la inventora*. México, Siglo XXI, 2008. Un tercer volumen sobre el tema, *La memoria del uno y la memoria del Otro*, está en proceso de edición y completará una trilogía sobre el tema de la memoria singular, la memoria colectiva y la historia documental.

cortes que hagan de cada nanosegundo y de cada nanomilímetro una unidad absoluta e inconfundible que supera infinitamente las capacidades de discriminación de los sentidos. No bastan las dos referencias de tiempo y espacio con las que se obtienen gráficas bidimensionales con sus respectivas abscisas y ordenadas. Es preciso acceder a una *tercera* dimensión también constitutiva del hecho, a una esfericidad de la referencia donde esos dos registros del tiempo y el espacio son correlacionados con la "identidad" y la singularidad del objeto (automóvil, planta, mosca, persona individualizada, piedra que aparece en www.google.earth, etc.) autentificada por ciertos documentos, para, una vez transformada la "cosa" en número, retener y matematizar su pasado. No se conserva al mosquito sino al número único que lo designa en una escritura indeleble. Hoy en día todo es calculable, incluso el futuro, mediante la probabilística y "calcular" es manejar un teclado que pone en acción a un mecanismo en el que se han delegado las operaciones de la inteligencia. "Inteligencia artificial" le dicen, inteligencia como artificio, inteligencia de los artefactos. La máquina no es lo contingente a lo que se arriba por el "desarrollo" tecnológico; la máquina pone en evidencia lo real del cálculo y reduce a las operaciones mentales y motrices de los hombres anteriores, los "primitivos", a la condición de precursoras de la acción servomecánica. La máquina detenta las claves de la memoria y del cálculo; *Deep blue* le enseña a los Kasparov del presente y del futuro. El nuevo lenguaje no es una especie de neoformación tumoral como algunos se complacen (o sufren) en pensar sino la razón de ser de todos los lenguajes precedentes. La memoria absoluta encarnada en las computadoras no es un cúmulo de datos inertes: la máquina no es lo muerto que se enfrenta con los organismos vivientes sino que es una manifestación técnica de la vida humana que está, toda ella, sometida al lenguaje que le es consustancial. ¿La jaula del lenguaje? Supongamos que sí. ¿Cómo podríamos salir de ella sino es con el lenguaje mismo?

La técnica puede ser vista como un síntoma, como el *sinthome* de la humanidad histórica, como una de las respuestas posibles al malestar en la cultura. A modo de tal, cumple con una función necesaria y no se presta para dar origen a programas tendientes a "combatir" sus efectos o a propuestas para que los organismos se enfrenten en un combate contra los servomecanismos (cabe evocar aquí la discutible propuesta de Agamben). De lo que se trata para la humanidad, tanto

ahora como siempre, es de "saber hacer" con el síntoma y para ello no hay recetas ni prescripciones válidas. Este progreso tecnocientífico es un desafío a las subjetividades, un *pharmakon* (medicina y veneno a la vez) y ningún código, ninguna reflexión filosófica, ninguna ortodoxia podrán librar del sufrimiento y el goce concomitantes. Será el momento de recordar con Heidegger la palabra de Hölderlin: en medio del peligro crece lo que salva. En medio de las amenazas a la subjetividad procedentes de la objetivación y el cálculo surge una alternativa que es el despliegue de otro discurso, revés del discurso dominante, estimulado precisamente por lo que se presenta como riesgo de devastación espiritual. El sueño y el arte, el psicoanálisis en la medida en que sepa acompañarlos, serán las alternativas "terapéuticas", "farmacológicas", para el previsible y constatable incremento en el malestar.

Aunque no lo diga de esa manera Stiegler: el universo es un libro tal como lo planteaba Galileo en *Il saggiatore* y las letras de su escritor son signos matemáticos y figuras geométricas. La loca imagen de un Libro que es un análogo de la naturaleza, de un Libro con el cual el universo fue creado, que habrá de leerse con números para desentrañar el plan de su escritura, es la de una *gematría* a la que Internet da la razón y la puntada final. El mundo está cifrado y puede descifrarse mediante los *sefirot*, los dígitos elevados por la Cábala a la dignidad divina, saber del pasado y del futuro de todo y de todos. Los acontecimientos, y con esto volvemos a Stiegler, en la perspectiva de la tecnociencia, tienen que ser "atomizados" mediante su discrecionalización, su sumisión a una infinita división que haga de cada momento y de cada punto algo absolutamente inconfundible con cualquier otro. La tecnociencia es la mnemotecnología que permite guardar registro y archivar todos esos microelementos después de conferirles un número. La megamáquina —llamémosla así— es un infinito almacén de nanodatos. Un gran aparato que hace de todo, lo más banal y lo más relevante, algo único que se registra para siempre con un número que es su constante.

Ese almacén no es un sótano donde los nanodatos son pasivamente guardados. Es una organización informática activa que configura y modela las subjetividades y sus identidades, las nuestras, la de quienes somos producidos y moldeados por la memoria universal que es epifilogenética, superpuesta a la de la especie. La megamáquina, sin embargo, tiene un punto de tropiezo y ese punto es el sujeto viviente

que goza y sufre. La subjetividad es tan extraña, tan incompatible con el registro numérico de los hechos como lo que puede distinguir el ojo desnudo cuando trata de entender el rectángulo atravesado por líneas verticales de un código de barras. Sólo las máquinas "saben" "leer" ese lenguaje. La "realidad", en este caso el conjunto de datos relacionados con la mercancía, no puede ser "leída" por el órgano de la visión sino por la computadora. La "realidad" de la percepción-conciencia está encuadrada por todo eso que no se percibe con los sentidos sin que por ello sea inconsciente, por el dispositivo de la producción y el consumo que opera a través de ciertos servomecanismos regulados en su funcionamiento por el saber científico que no es el saber de nadie (o que es el saber del Otro). El ojo de la computadora que lee en el aeropuerto el código de barras grabado en el pasaporte del ciudadano "sabe" de él mucho que él ignora de sí mismo. Pero nada sabe de su goce, incluso el de ser "individualizado" y hecho "inconfundible" por una máquina registradora que funciona tan misteriosamente como "el ojo de Dios" aprendido en el catecismo.

De este modo el saber y las coordenadas individuales se transforman en productos industriales y en mercancías que se presentan como tales en los mercados. Los datos se compilan, se venden y se transmiten de un rincón del planeta al otro. Los "bancos de datos" son, como todos los bancos, instituciones financieras que hacen el censo y la censura de los "datados". El comprador de productos marcados con el *Universal Product Code* (UPC), al pasar por la célula óptica que maneja el vendedor se transforma en una mercancía, un dato que puede venderse a un tercero como su "perfil de consumidor". Igualmente le sucede a quien entrega su pasaporte al burócrata de migraciones cuando entra o sale de un país.

Vemos que el sistema técnico se ha vuelto imperial y planetario por la digitalización invasiva del mundo entero a través de los aparatos electrónicos de cálculo, de transmisión y de telecomunicación. Ellos permiten una integración global de la producción de bienes de consumo, de la promoción publicitaria y de la difusión que se consigue por medio de la omnipresente pantalla de "televisión/teléfono portátil/Internet/computadora" transformada en un órgano de telecomando, según la tan festejada novedad de lo "interactivo".[21] El mundo

[21] "Interpasivo" propone, con toda razón, Slavoj Žižek (*The Interpassive Subject*, París, Traverses, 1998).

es uno solo, el que la técnica ha configurado, y nadie puede escapar de él. El sujeto ante su televisor es un dato registrado en las encuestas de *rating*. Sus reacciones ante el espectáculo que se le ofrece son también objeto de cálculo. El producto que las emisoras y los anunciantes compran y venden es su capacidad de atención y reacción y es feroz la competencia por captar ese producto, esa actividad cerebral, esa adrenalina y esa serotonina que lo tienen cautivo del *show*. Hay, sin embargo, efectos paradójicos. Uno de ellos es el síndrome de saturación sensorial: el bombardeo informático acaba por producir la indiferencia y el bloqueo de los sistemas de retención secundaria, aquellos que llevan al compromiso subjetivo con el espectáculo que se ofrece. Cuando la atención deja de funcionar al servicio del registro de datos y de provocar una reacción "interactiva", el producto que el sistema ha comprado, esto es, la actividad cerebral del espectador, pierde su valor comercial e industrial. Es difícil mantener un justo equilibrio entre el máximo de atención que se quiere captar y la anulación anestésica por saturación de esa facultad de respuesta. La contemplación desganada, apática, es la contraparte de la ciclópea potencia del control remoto que permite el *surfing* por la escena mundial donde todo acaba por ser equivalente y por producir el mismo efecto hipnótico, donde todo podría ser dicho —y acabará por decirse— sin que a nadie le importe, puesto que todo será reducido a la papilla informe de lo indistinguible, de la imperceptible diferencia entre un número de treinta dígitos y otro. Entre dos rectángulos de código de barras.

El mundo se ha unificado alrededor de lo que se muestra, del *show*, cuya primera y espectacular aparición fue la del hombre en la Luna. A partir de entonces *the show must go on*. Los espectáculos deportivos y artísticos, las fluctuaciones de los mercados accionarios, el escurrimiento de las noticias, es incesante. Siempre y en alguna parte algo está pasando que se ofrece como pasto para el apetito del espectador que se deja arrastrar por el movimiento sin tregua de las imágenes que fijan el ritmo de las actividades mentales programadas desde centros de control imposibles de localizar en la geografía terrestre o en el escaneo cerebral y transmitidos, trans-metidos, desde satélites que orbitan fuera de la atmósfera. El fuego de la caverna platónica que alumbra un desfile de sombras es atizado sin pausas. Las conciencias laten con ritmos establecidos por el Otro y conocen sus sístoles y sus diástoles dentro del gran espectáculo cinematográfico

y tele-visado que es la aldea global. La gran ilusión se ha puesto en marcha y esa ilusión fue inaugurada en el campo de la pintura por la perspectiva, surgida en el Renacimiento y reforzada por la fotografía en la época industrial. Es el *trompe l'oeil*, el trampantojo, la ilusión de la referencialidad, de "estar ahí". Cuando vemos una fotografía pensamos que eso es un recorte del pasado que ha sido traído al presente y difícilmente pensamos en el artificio que es la mirada del fotógrafo y la intención deliberada o no de engañar a través del encuadre, de la selección del momento, de los azares históricos que están detrás de cada trampantojo o de cada fotografía o película que llega a nuestra mirada. Tendemos a creer, ingenuamente, que si algo se nos presenta como fotografía o como fonografía eso que vemos y oímos es algo que realmente fue. Borramos la *diferancia* que hay entre el acontecimiento, para siempre perdido, y su reiteración por los servomecanismos que son instrumentos de la mnemopolítica.

El sujeto de la sociedad del espectáculo está en la posición del protagonista de *La invención de Morel*, el relato de Bioy Casares de 1940 al que ahora volvemos. En aquella historia, el inventor había asegurado, a través del movimiento de las mareas, una fuente energética inagotable que ponía en acción máquinas que reproducían en el espacio real a personajes y situaciones que habían sido "registradas", "filmadas" en un pasado remoto y atemporal. El náufrago que llegaba a la isla donde funcionaba este prodigioso invento era tan real o irreal como el espectáculo que se desarrollaba ante sus ojos. Podía enamorarse de una mujer "proyectada" pero no podía comunicarse con ella porque el tiempo de su visión no coincidía con el de los acontecimientos que "presenciaba". En este "caso" la dislocación era temporal; en el caso del espectador del mundo televisivo que se presenta cada vez como más verosímil y veraz, la dislocación es espacial: él o ella ven desde su habitación, en un tiempo compartido con otros millones de consumidores de las mismas imágenes, a seres cuya existencia y cuyas sensaciones les llegan desde un satélite artificial que proyecta lo que sucede en cualquier otro lugar de la tierra. La fantástica ilusión moreliana se ha vuelto trivial. ¿Quién es el Morel que "da a ver" un mundo que concentra a miles de millones de miradas? "Concentra" en un "campo" compartido, el visual. Tal es el dispositivo del espectáculo cuya crítica es hoy una vulgaridad por la que quizá deberíamos pedir disculpas.

La actualidad es una "artefactualidad",[22] es una construcción artificial que pasa por los "medios". De este modo, el tiempo, nuestro tiempo "vivido", es un producto de los servomecanismos que crean las imágenes que dominan nuestra actividad vigil y hasta la onírica. Este efecto "moreliano" no es un accidente sino que es esencial en el actual modo de producción, un modo post o hipermoderno que no está centrado en la satisfacción de las necesidades mediante la oferta de objetos para el consumo sino en la creación de las demandas de objetos que simulen el goce, espejos de Narciso (nunca se olvidará la relación entre el *narciso* y la *narcosis,* esto es, la anulación sensorial), que permiten al sujeto la ilusión de la omnipotencia a través del manejo de teclados que parecen habilitar la selección del mundo en donde cada uno podría vivir. Tendemos a creer que somos sujetos y que a partir de serlo elegimos entre los aparatos que nos son ofrecidos por la industria. ¿No es más bien lo contrario? ¿No es que nuestro ser como sujetos es el efecto de una tecnología que precede y preexiste a las estructuras subjetivas e incluso a las configuraciones políticas de nuestras sociedades? ¿No seremos como esos médicos cuya percepción y cuya acción estaba determinada y condicionada por los aparatos que manejaban, por el estetoscopio, la máquina de rayos X, el escáner? ¿No son esos artefactos los que nos instalan en la realidad y nos privan de lo real? ¿No son ellos los significantes amo que nos representan ante el Otro? ¿No goza el sujeto de la civilización contemporánea con su inclusión en un mundo *high tech* en el que compra la ilusión de ser el amo cuando, en realidad, ha pasado a ser un dato, un número más, en el universo de las encuestas? No siempre sabe —y puede que nunca sepa— el usuario del GPS que está siendo localizado y seguido por el aparato que maneja, que es un objeto @ entregado al goce del Otro. Que su interactividad que consiste en apretar el *mouse* o tocar un pedacito de cristal de una pantalla es una demostración de su pasividad ante el deseo y el goce del Otro que "lo tiene medido".

[22] Jacques Derrida, "Artefactualités", en Jacques Derrida y Bernard Stiegler, *Échographies de la television. Entretiens filmés,* primera parte, París, Galilée, 1996.

SEGUNDA PARTE

LA TEORÍA LACANIANA DE LOS DISCURSOS. LOS CUATRO DISCURSOS, EL DISCURSO CAPITALISTA Y EL DISCURSO PST, POST-, PESTILENTE

7. LACAN: LOS DISCURSOS (CUATRO) EN LUGAR DE LOS DISPOSITIVOS

LA TEORÍA DE LOS DISCURSOS: UNA EXIGENCIA EN EL CAMPO FREUDIANO

La enseñanza de Jacques Lacan, como sabemos, es anterior a la puesta en juego de los "dispositivos" por parte de Michel Foucault y sus epígonos, Deleuze y Agamben. Más aun, ya he sugerido que la innovación de Foucault es una respuesta tácita a las proposiciones de Althusser en 1970 sobre los aparatos ideológicos de estado y de Lacan entre 1968 y 1973 sobre los cuatro discursos. No es que Lacan desconociese la palabra o las utilizaciones posibles del término "dispositivo". Usó con frecuencia la expresión "dispositivo analítico" cuya invención hizo remontar al procedimiento de la cura freudiana y propuso alteraciones a ese dispositivo que aun hoy se discuten. Fue él quien comparó (seminario inédito del 10 de mayo de 1966) la escena del análisis, semblante de la vida a través del discurso dirigido al psicoanalista en "otra escena" (*ein anderes Schauspiel*, como la que se hace creíble en los sueños) con el funcionamiento de los elementos "practicables", semblantes de puertas y ventanas que separan espacios en el decorado teatral haciendo así creer en la "verdad" del dispositivo.[1] En su momento promovió el "dispositivo del pase" como una innovación para el funcionamiento de "su" Escuela Freudiana de París. Nunca, sin embargo, tuvo la idea genérica de los "dispositivos" que Foucault delineó años después en una reunión con algunos de los principales discípulos y con ciertos familiares directos de Lacan que ya hemos reseñado.

Después de haber definido en la primera parte el lugar de la técnica y de los servomecanismos en la escena contemporánea de la cultura y *después* de la discusión de los dispositivos y sus distintas concepciones,

[1] La relevancia de esta comparación entre lo practicable del análisis y el mecanismo teatral ha sido destacada en un texto imprescindible de Jacques Nassif, la segunda parte de su libro *Le bon mariage. L'appareil de la psychanalyse*, París, Aubier, 1992, pp. 109-179.

creo llegado el momento de señalar lo que el psicoanálisis puede proponer, partiendo de la situación actual, sobre la relación entre tecnología, lenguaje y organización "dispositiva" del poder. Esto obligará a repasar la tesis de los discursos y la propuesta estructural de Lacan que no da lugar a una lista empírica siempre excesiva, siempre incompleta, sino a un instrumento conceptual riguroso para articular el saber inaugurado por Freud con la teoría política, por una parte, y con la lingüística en tanto que teoría del discurso, por la otra. Tal es la ambición y el objetivo no siempre declarado de esos cuatro "discursos" en el sentido lacaniano: una irrupción del psicoanálisis en campos que parecen serle ajenos.

Debemos empezar por admitir que carecemos de una teoría sólida, no impugnable, de la articulación entre los hallazgos de la clínica y las condiciones materiales de la existencia de nuestros pacientes –de nosotros mismos– en la sociedad contemporánea. Cualquier conclusión al respecto deberá estar sometida a la escucha del "caso por caso" y cada nueva observación podría *infirmar* nuestras más fundadas especulaciones. Aceptaremos cambiar nuestra teoría para dar cuenta de los casos... pero no a los casos para justificar nuestras reflexiones. El analista no puede dejar de indagar la relación entre la compleja sociedad de su tiempo y la no menos complicada subjetividad de sus analizantes (el "malestar en la cultura") pero estará en todo momento advertido del riesgo de las generalizaciones en las que se confunden las elaboraciones de disciplinas que tienen diversos objetos de estudio. Si el inconsciente es lo que excede al saber de las tecnociencias no por ello es fácil estipular la relación entre el excedente y lo excedido. ¿Cómo es la relación entre la máquina de soñar y la máquina de calcular?

En esa dificultad nos embarcamos: articular lo subjetivo singular, lo particular del sufrimiento y de los extravíos en los vericuetos del goce y del deseo con los procesos colectivos en estos tiempos de vertiginosa transformación del paisaje social, ideológico e incluso físico como resultado de los "avances" de la tecnociencia que permiten el control sofisticado de la naturaleza y de los hombres. Nos negamos la consolación inicial de una inexistente "teoría sólida" de la que podríamos *deducir* las explicaciones que nos faltan y a la que podríamos, si tuviésemos buena fortuna, *reducir* la variopinta multiplicidad de la realidad que comprobamos en la clínica. Optamos, en cambio,

por desmenuzar ("analizar") los cambios que se producen en los dos campos y tratamos de *inducir —abducir* diría el epistemólogo que no teme al serrallo de la ópera de Mozart— una respuesta provisional y prudente, sujeta a rectificaciones, que pudiese servir como mecanismo de embrague teórico entre la masa de informaciones ("datos") que vienen de ambos lados: el psicoanálisis por una parte y las "ciencias sociales" por la otra. No existe una teoría unificada de las ciencias del signo y ese déficit parece no ser una pasajera *impotencia,* sino una perdurable *imposibilidad.*

Trabajamos nuestras hipótesis a partir de una gigantesca masa de datos y cifras que nos informan acerca de una realidad esquiva y abierta a las interpretaciones más dispares. Partimos de un punto aceptado convencionalmente y por eso mismo sospechoso: la fenomenología de una vida cambiante en las sociedades llamadas pos(hiper)industriales que tanto y tan banalmente cosquillea a la mayoría de los estudiosos, arrebatados por los inesperados embrujos y las amenazas apocalípticas de la contemporaneidad técnica, social y política. Ese cúmulo de abruptas novedades parece indicar nuevas orientaciones y horizontes; el cacofónico discurso que escuchamos y con frecuencia nos ensordece, proveniente de mil altoparlantes, sería el fenómeno revelador de nuevas posiciones subjetivas a las que tendríamos que aplicar las potencias del *pensar* entendido en el sentido heideggeriano. A esto el psicoanálisis no puede renunciar: a considerar las condiciones de su clínica (de la transferencia) en cada momento de la historia. Sin olvidar que bien pudiera ser que nada hubiese de inusitado y que nuestras impresiones acerca de transformaciones radicales en la vida humana fuesen meras extensiones de nuestro fantasma. No sería ésta la primera vez en que la montaña de datos alumbra a un ratón mientras esconde la esencia de lo que parece revelar. O que nos fascinamos con una "novedad" que el sol alumbra desde el comienzo de los tiempos.

La historia es bien conocida, al menos en los cuarteles del lacanismo, y procederé a resumirla con rapidez. Después de los acontecimientos de 1968 que sacudieron a la civilización mundial desde Europa hasta el Lejano Oriente, desde México hasta el Vaticano, la respuesta de Jacques Lacan fue la promoción de una "teoría de los cuatro discursos", expuesta en el seminario XVII[2] y en su conferen-

[2] Jacques Lacan [1969-1970], *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse,* París, Seuil, 1991, p. 31 y *Radiophonie, Autres Écrits,* París, Seuil, 2001, p. 447. Debo señalar

cia *Radiophonie*. Nunca antes había tenido el psicoanálisis una herramienta tan precisa para analizar las situaciones tanto de su propia clínica como de la articulación de ella con los procesos históricos que involucran a la subjetividad. El punto de partida era el de la realidad discursiva y el discurso admitía una escueta definición: era "*lien social*": lazo o vínculo social. Sencilla también era la formalización estructural aunque pueda parecer forzada al lector habituado a leer en prosa y que abriga una justificada desconfianza frente a las fórmulas matemáticas: cuatro "lugares" ligados por flechas o vectores de conexión que marcaban la necesidad o la imposibilidad de ciertos "encuentros" entre esos cuatro lugares distribuidos, dos en una línea superior (el del *agente*, el del *otro*), y dos en la línea inferior (el de la *producción* y el de la *verdad*), cuatro matemas o letras que ocupaban ordenadamente sus lugares dentro de un álgebra rígida (S_1, S_2, @ —*petit a*— y $) y permitían definir cuatro estructuras discursivas (del *amo*, de la *universidad*, del *psicoanalista* y de la *histérica*). Con estas fórmulas el lazo social había sido enlazado. Una articulación *de facto* y *de jure* los ligaba: los cuatro discursos no podían ser excluyentes; cada uno de ellos supone la presencia y la movilización de los otros tres. Como en cualquier cuadrúpedo que no esté lisiado.

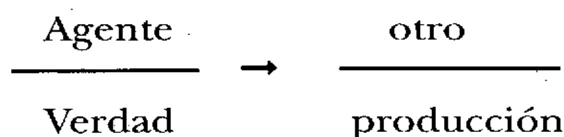
Los discursos aparecen en toda su pureza sobre el papel pero en el análisis de la realidad, de cualquier realidad que está organizada en relación con el vínculo social, se debe tomar en cuenta la coyuntura de su interacción pues "el discurso está ligado a los intereses del

---

que la escritura es diferente en estas dos referencias que son contemporáneas: en las fórmulas que acompañan a los enunciados de *Radiofonía* se indican vectores curvos entre los dos términos inferiores de cada uno de los cuatro discursos y aparecen las palabras "imposibilidad" en el vector $S_1 \rightarrow S_2$ del discurso del amo y en el vector @ → $ del discurso del analista e "impotencia" acompañando a los vectores curvos inferiores en el discurso de la universidad entre $ → S_1 y en el discurso de la histérica entre $S_2 \leftarrow$ @. Los vectores curvos en la parte inferior y las palabras agregadas no fueron ni dichas ni escritas en ninguno de los seminarios. Como esta escritura y las nada matemáticas palabras "impotencia" e "imposibilidad" en la escritura de las cuatro fórmulas se usaron una única vez y no tuvieron efectos en la enseñanza ulterior de Lacan y tampoco entre sus discípulos, me limito a dejar constancia de ellas sin abundar en comentarios que serían infundados y arriesgados de mi parte. Por otra parte y como luego veremos, las fórmulas trabajadas en los seminarios fueron radical y subrepticiamente modificadas en 1971-1972. Esas conferencias acaban de ser publicadas: J. Lacan, *Je parle aux murs*, París, Seuil, 2011.

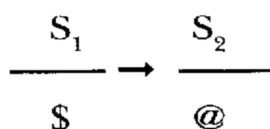
sujeto"[3]. El planteo de Lacan era de una cautivante simplicidad y al mismo tiempo hacía brillar una promesa de exactitud. La fórmula matriz de los discursos era la del primero de los cuatro en un sentido lógico y cronológico: el *discurso del amo*. Ese orden de los cuatro lugares estructurales: (agente, otro, producción y verdad, respectivamente) girando por cuartos de círculo *en sentido horario o antihorario,* permitía definir sólo cuatro discursos que eran, a partir del algoritmo inicial ya mencionado, los otros tres: el universitario (agente: S_2), el del analista (agente: @) y el de la histérica (agente: $).

Estructura general del discurso, de cada uno de los cuatro discursos

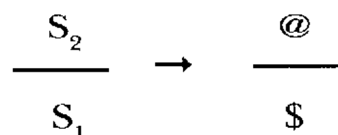


especificados como

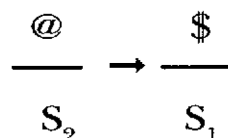
Discurso del amo o maestro



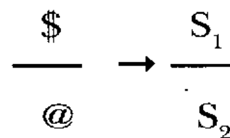
Discurso de la Universidad



Discurso del analista



Discurso de la histérica



¿De dónde procede la idea de Lacan de proponer una estructura matemática, rigurosa, formalizada, de los discursos? ¿Por qué esos cuatro elementos y por qué en ese orden? La elección y la selección no son arbitrarias. El fundamento de esta propuesta estructural es el concepto del objeto mismo de conocimiento del psicoanálisis, aquel

[3] Jacques Lacan *Le Séminaire. Livre XVII,* cit., p. 105.

que motiva su práctica y su teoría: *el sujeto*, el sujeto en un sentido lingüístico, gramatical (que es, por un lado, el sujeto del enunciado y, por otro, el sujeto de la enunciación) y el sujeto en un sentido psicoanalítico (sujeto del inconsciente) y sus conexiones con el sujeto político (sujeto ciudadano de las democracias) y el sujeto psicológico (entendido como interioridad anímica de un organismo viviente) representado ante sí mismo y ante los demás por el pronombre "yo". En la enseñanza de Lacan y sólo en su enseñanza, hacia 1968, ya se había afianzado la rigurosa definición psicoanalítica y lingüística del *sujeto* en su relación con los *significantes*, que no puede confundirse con ninguno de los otros "sentidos" de la palabra "sujeto", con exclusión de toda referencia empírica, sociológica o psicológica o de toda alusión a la historia de los equívocos que la filosofía había acumulado alrededor de este concepto que es un vocablo fundamental lacaniano, no freudiano, del psicoanálisis. *El sujeto es lo que un significante representa para (o ante) otro significante.*[4]

La formalización de los cuatro discursos, esa que hemos reproducido poco ha, permite una representación algebraica de esa definición y deja un lugar a la invención lacaniana concomitante que no aparece como tal en la definición y que es un agregado de crucial importancia. La definición correlativa de los significantes S_1 y S_2 y el sujeto $ deja un saldo, un residuo, el objeto **a** minúscula, @,[5] no

[4] Jacques Lacan [1968-1969], *D'un Autre à l'autre. Le Séminaire. Livre XVI*, París, Seuil, 2006, pp. 21-24. Esta fórmula venía siendo enunciada desde antes pero es en esta oportunidad, el 13 de noviembre de 1968, cuando se liga con el objeto a (@ en la escritura que nosotros proponemos) y se esboza lo que terminará por ser la fórmula general del discurso.

[5] Debo justificar esta innovación tipográfica mía que es extraña a la tradición lacaniana y a la letra misma tal como siempre la utilizó el propio Lacan. Él usó siempre el signo en cuestión como a minúscula (*petit a*) aunque lo escribiese de dos maneras: *a* en cursivas cuando se refería a la imagen del otro (*autre*), en el registro imaginario, por ejemplo en la fórmula del fantasma ($ <> *a*, en el grafo del deseo, o: i (*a*) para inscribir el matema de la imagen del otro en el mismo grafo); después usó la letra "a" sin cursivas, como mínima notación algebraica, una vez que hubo "inventado " el objeto a minúscula, perteneciente al registro real. Mi propuesta para referirme a este objeto es: @, una a minúscula seguida de una cola o espiral, *arroba*, en nuestras lenguas romances. En tal caso, la a queda encerrada en una letra o, o de objeto, inacabada, no cerrada. Este signo tipográfico es hoy de uso general y figura en todas nuestras actuales "máquinas de escribir", no tiene un sonido (es a-fónico, una pura letra) que lo haga partícipe de equívocos significantes que son distintos en cada lengua (la letra a es una preposición en español (*voy a casa*), una manera de conjugar el verbo "tener"

significante y no subjetivo, que también forma parte de la estructura. Con el objeto @, perteneciente a lo real, podía Lacan dar cuenta de su avance: "todo es estructura, pero no todo es significante".[6] Las cuatro fórmulas de los discursos derivan de esa definición correlativa del sujeto y los significantes con su resto no incluido: @. La escritura lacaniana, a partir de la definición del sujeto y de la fórmula del discurso del amo, es una formalización de las modalidades del lazo social, un instrumento para trabajar analíticamente la cacofonía imperante en un mundo donde parece que todo puede decirse y que todo requiere un modo común de "comprensión". Es el intento de hacer valer un principio de orden en el universo informe de los enunciados.

Ya anticipé que la fórmula lacaniana de la estructura general de los discursos (una topología, una topología en tanto que es matematizable) fue transformada por él, sin previo aviso, en 1971.[7] No sólo agregó Lacan en esa oportunidad cuatro nuevos vectores (en la fórmula original había sólo un vector, el que ligaba al "agente" con el "otro") con una orientación sorprendente de las relaciones entre los distintos "lugares" sino que, además, modificó los nombres de tres de los cuatro "polos" aunque dejó sin alterar las cuatro letras, los cuatro matemas que integraban su "cuadrúpedo":

---

en francés (*il a*), un artículo indefinido en inglés (*a something*), un artículo definido de género femenino en portugués (*a mulher*), etc. La @ carece de imagen especular pues es simplemente un "lugar", hecho que es particularmente claro en inglés donde lo que nosotros llamamos "arroba" se lee como: *at*. La notación @ hubiera sido impensable cuando el objeto "a" fue "inventado" por Lacan y hasta 1990. Creo que son evidentes las ventajas de usar la escritura @ en los textos lacanianos y particularmente en la explicitación de los cuatro discursos. Quien lee @ sabe que está en otra álgebra: la de Lacan. Las consideraciones que seguirán sobre el discurso del analista y sobre el de los mercados como semblantes apuntalarán esta propuesta.

[6] J. Lacan, "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1984, p. 627.

[7] Conferencia del 2 de diciembre de 1971: J. Lacan, *Je parle aux murs*, cit., p. 68. Por razones que ignoro J.-A. Miller, el encargado de establecer el texto de este seminario pronunciado en el Hospital Psiquiátrico de Ste. Anne en París, ha decidido suprimir el texto de la conferencia del 3 de febrero de 1972 de la que sólo publica un sucinto "extracto" de pocas líneas. La referencia a los nuevos nombres de los cuatro lugares, indicada en dos oportunidades en la mencionada exposición, ha sido así eliminada. La fuente a la que recurrimos es la de versiones inéditas y mimeografiadas de las susodichas conferencias que circularon con el título de *Le savoir du psychanalyste*. Esas transcripciones extraoficiales son sumamente confiables..

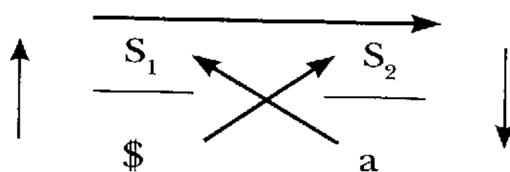
$$S_1, S_2, \$, a,$$

y los cuatro nombres de los discursos que seguían llamándose según quien ocupaba el lugar de arriba y a la izquierda, ese lugar que era el del "agente" y que ahora se llamaba del "semblante":

amo, analista, universidad e histérica.

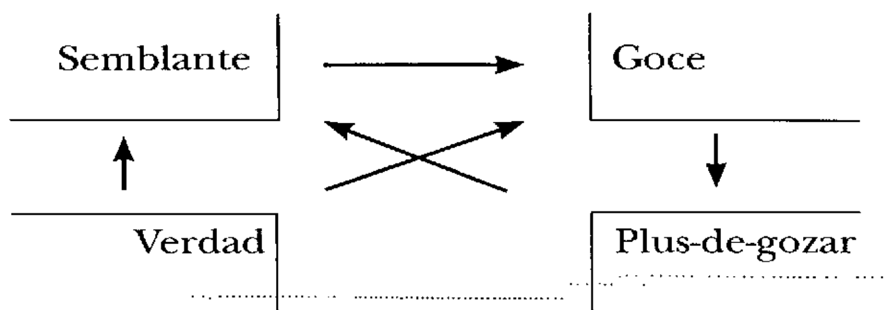
Para mostrar esos cambios veamos la nueva escritura del discurso del amo:

formalización del discurso del amo



Aquí se advierte, entre otras cosas, que el lugar de la verdad ($\$$, el sujeto) está disociado del lugar de la producción (el plus de gozar, **a**), que no hay vínculo directo entre ellos, y que la verdad ($\$$) no recibe ningún vector, no es afectada, nada le llega, desde ninguno de los otros tres lugares. De ese lugar (abajo y a la izquierda) parten dos vectores que se dirigen, uno, vertical ascendente ↑, hacia el lugar del semblante (S_1) y uno, diagonal ascendente ↗, hacia el goce (S_2). Puesto en palabras: la verdad (cuyo lugar es ocupado por el sujeto) comanda al semblante y al goce.

Los tres otros discursos (analista, universitario e histérica) se acomodaban también según estas más complejas orientaciones vectoriales. Pero el cambio subrepticio, jamás explicitado, consiste en que donde antes se leía "agente" ahora Lacan escribe "*semblante*", en lugar de "otro" ese día introduce al "*goce*", en vez de "producción" aparece "*plus de gozar*" y el lugar de la "verdad", abajo y a la izquierda, no cambiaba de nombre, de modo que la fórmula general del discurso quedaba así:



El discurso capitalista. ¿Quinto discurso?

Cabe señalar ahora la inesperada perturbación de esta bien aceitada máquina algebraica que Lacan introdujo ese mismo 6 de enero de 1972 en que rebautizó a tres de los "lugares" o polos de los discursos y cuyos ecos (a menudo confusos) se extienden hasta nuestros días. Debemos partir de una noción fundamentada en la historia occidental y que es ya casi convencional: la que lleva a distinguir entre el *amo antiguo* que promovía la formación de individuos jurídicamente regulados en su relación con el Soberano, súbditos obedientes dotados de derechos y deberes, y el *amo moderno* que incita a la satisfacción directa de aspiraciones y demandas rozando y perforando las líneas de frontera (*borderlines*) de la ley. Un amo era el tradicional de la represión y la imposición de renuncias a la satisfacción pulsional y un nuevo amo éste que permite y comanda el goce de los órganos del cuerpo.

Un nuevo discurso, variante del anterior, habría emergido de manera solapada y desde hace unos dos siglos, un nuevo discurso que reflejaba el ocaso paulatino del amo clásico. Esta nueva modalidad de la dominación fue proclamada y nombrada por Lacan con un término pertinente: *discurso capitalista.*[8] Lo hizo en un principio casi como si estuviese bromeando, como si fuese un capricho personal al que podría renunciar si lo quisiese: "Si hubiera querido divertirme, vale decir, si hubiese buscado la popularidad [hubiese podido] mostrarles el ínfimo giro que hace [del discurso del amo] el discurso

[8] La primera mención lacaniana al "discurso capitalista" se produjo, precisamente, no por casualidad, en 1968, pronto veremos en qué términos. Fue en el seminario del día 20 de noviembre, antes aun de "descubrir", "producir" o "inventar" sus cuatro discursos. *D'un Autre à l'autre. Le Séminaire. Livre XVI,* cit., p. 37.

capitalista."[9] Ya en el seminario del año anterior había Lacan anticipado lo que preparaba como fórmula para ese discurso. Vale la pena reproducir sus palabras de entonces:[10] "Uno no ha esperado hasta ver que el discurso del amo se haya desarrollado plenamente para mostrar su verdadero trasfondo en el discurso capitalista, con su curiosa copulación con la ciencia".

En la clase del mes siguiente a esa anticipación del "*ínfimo giro*"[11] insistió y ubicó este "nuevo" discurso en términos históricos ligándolo con el industrioso empuje del protestantismo adhiriéndose así, sin decirlo de manera explícita, a las clásicas tesis de Max Weber sobre el "espíritu del capitalismo":

> La historia muestra que el discurso del amo ha vivido durante siglos de un modo provechoso para todo el mundo hasta llegar a una cierta desviación que lo transformó, por un *infime* deslizamiento que pasó desapercibido hasta para los propios interesados, en algo que lo especifica desde entonces como el discurso del capitalista... El discurso del capitalista se distingue por la *Verwerfung*, por el rechazo, la expulsión al exterior de todo el campo de lo simbólico... ¿el rechazo de qué? El de la castración. Todo orden y todo discurso que se emparienta con el capitalismo deja de lado eso que sencillamente llamaremos las cosas del amor. ¡Y eso, mis buenos amigos, no es poca cosa! Y es por ello que, dos siglos después de ese deslizamiento —llamémoslo ¿por qué no? calvinista—, la castración hizo finalmente su entrada irruptora bajo la forma del discurso analítico.

Digamos, sin dudas ni rubor, que, a comienzos de los setenta, Lacan proponía una secuencia histórica de tres discursos empalmados en una sucesión: el del amo, el capitalista, el del psicoanalista, cada uno de ellos antecedente y condición de posibilidad para la emergencia del siguiente.

El sintagma *discurso (del) capitalista* aflora unas cuantas veces en la enseñanza de Lacan:[12] designa una transformación en el discurso del

[9] J. Lacan, *Je parle aux murs*, cit., pp. 65-66. "... ce que j'aurais pu faire si ça m'avait amusé, c'est à dire, si je cherchais la popularité. Je vous aurai montré le tout petit tournant quelque part qui en fait le discours du capitaliste."

[10] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII*, cit., clase del 11 de marzo de 1970, p. 126.

[11] J. Lacan, *Je parle aux murs*, cit., p. 96.

[12] Poco después de proponer el sintagma "discurso capitalista" Lacan manifestó su desdén hacia el capitalismo y su producción de *gadgets*: "Yo no digo que el capitalismo

amo como consecuencia del encuentro de éste con las ciencias, que se anuncia, más que como palabra hablada, como *escritura* de fórmulas matemáticas (*episteme*) y, de modo práctico, como *objetos* técnicos (*tekhnê*). Lacan, recordemos, llegó a bautizar a los "servomecanismos" con el ya elaborado (y casi olvidado) neologismo de *lathouses*.[13]

Cuando apareció el sintagma "discurso capitalista", éste no representaba, entre los años 1968 y 1972, ningún problema para los alumnos de Lacan, pues podía asimilarse a otros similares ("discurso filosófico", "discurso de las ciencias", etc.), muy comprensibles en sí, que no exigían la escritura de fórmulas específicas como las que ya reprodujimos, acordes a la topología matematizada de los discursos, con lugares y signos algebraicos. La esporádica referencia al ínfimo giro, "*tout petit tournant*", no llevaba a pensar que el "tour" se concretaría como tal en la escritura de una nueva fórmula, de un supuesto "quinto" discurso.

Fácil es calcular que con el famoso "cuadrúpedo" de 1969 se podría, por permutaciones lógicomatemáticas, definir *veinticuatro* discursos diferentes ($4 \times 3 \times 2 \times 1 = 24$). Pero Lacan[14] tuvo el cuidado, desde un principio, de advertir que "El número de los discursos es limitado, tal como yo hice de modo sumario al estructurarlos en número de cuatro, por una revolución no permutativa en las posiciones de los cuatro términos". Y recalcó, con una cierta inflación facilitada por una expresión lingüística común en su lengua francesa, en aquella conferencia de Milán del día en que se atrevió a escribir en la pizarra una nueva fórmula discursiva, la del discurso capitalista:[15] "Y no hay treinta y seis posibles, hay tan sólo cuatro" (cit.). Sea en sentido

no sirva para nada ... son las cosas que él hace las que no sirven para nada". Al mismo tiempo, constataba los efectos políticos de ese sistema de producción: "El capitalismo ha cambiado en efecto los hábitos del poder. Se han vuelto, quizá, más abusivos, pero, en fin, han cambiado. El capitalismo introdujo algo que nunca se había visto, eso que se llama el poder liberal". *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, cit., clase del 19 marzo 1969, p. 239.

[13] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, cit., p. 188.

[14] J. Lacan, « *Radiophonie*", cit., p. 444. "*Elle limite le nombre des discours [...] comme j'ai fait au plus court de les structurer au nombre de quatre d'une révolution non permutative en leur position de quatre termes*".

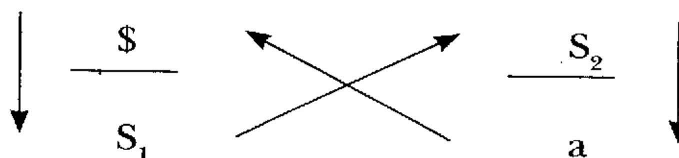
[15] J. Lacan, conferencia en la Universidad de Milán del 12 de mayo de 1972, en *Lacan in Italia (1953-1978)*, Roma, La Salamandra, pp. 32-55. Versión electrónica en francés: http://pagesperso-orange.fr/espace.freud/topos/psycha/psysem/italie.htm "*Et il n'y en a pas trente-six possibles, il n'y en a même que quatre.*"

horario, sea en sentido antihorario, el orden de los matemas debe ser el mismo: no es posible alterarlo, es "no permutativo".

Pero fue en esa única oportunidad, en Italia, en 1972, cuando inscribió con una fórmula distintiva al *discurso* capitalista que podría así sumarse a los cuatro iniciales y paradigmáticos que el mismo Lacan había presentado para dar cuenta del universo discursivo. Al escribir una versión "ligeramente" distinta del discurso del amo, estaba convocando, al mismo tiempo en que insistía en proscribir un *quinto discurso*, que hubiera subvertido sus propias formulaciones. La confusión era alentada y potenciada porque en la transcripción de esa conferencia puede verse lo que Lacan escribió en la pizarra ese día y efectivamente allí se leen las fórmulas de *cinco* discursos a pesar de la advertencia de que discursos sólo había cuatro.

Aquel día, negándose a dar mayores explicaciones, Lacan propuso una, a sus ojos, "ínfima" transformación (*"une toute petite inversion"*) y escribió en la pizarra una fórmula que invertía, en el discurso del amo, los lugares del *agente* (S_1) y de la *verdad* ($). Además, eliminaba el vector que ligaba, en la línea superior de la fórmula general de los discursos, al *agente*⌋ y al ⌊*otro* que recibía su orden o conminación, permitía que en esta nueva fórmula se aboliese la imposibilidad del encuentro del sujeto y el objeto @, propia de la estructura del fantasma ($ ◊ **a**) pues @, mediante un vector ↖ que sale de su lugar como ⌈*producto*, abajo y a la derecha, puede alcanzar al sujeto $, que en esta nueva fórmula está en el lugar del *agente* o *semblante*, arriba y a la izquierda. Producida la inversión de los lugares de S_1 y $, se abría la cuestión de si, como en todos los discursos, el vector vertical de la izquierda, que iba del matema del sujeto $ (en el lugar de la *verdad*⌉) al *agente*⌋ o *semblante* (S_1), conservaba su orientación ascendente ↑ o si, para mantener la relación entre ambos no en términos de lugares sino en término de quiénes ocupaban esos lugares, el vector invertía su dirección y se hacía en sentido vertical descendente ↓. Lacan optó por esta segunda posibilidad. En definitiva, la fórmula final del novedoso "discurso" era:

Discurso del capitalista



En el día de esa única presentación formal, hacia el final de su conferencia, dijo sobre este "nuevo" discurso que[16]

...la crisis, no la del discurso del amo, sino la del discurso capitalista, que es su sustituto, está abierta. Para nada les estoy diciendo que el discurso capitalista sea feúcho, es, al contrario, algo locamente astuto, ¿eh? Locamente astuto, pero de todos modos destinado a reventar. En fin, es, después de todo, lo más astuto que se ha hecho como discurso. Pero no por eso está menos destinado a reventar. Es que es insostenible. Es insostenible... en un truco que podría explicarles... porque el discurso capitalista es ahí, ustedes lo ven (*indica la fórmula*) una pequeñísima inversión simplemente entre el S_1 y el \$..... que es el sujeto... eso alcanza para que todo camine sobre ruedas, no puede marchar mejor, pero precisamente va demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consuma.

El capitalista, aparecido como agente del discurso desde la primera mitad del siglo XVIII, no hace sino renovar y prolongar el milenario discurso del amo. Por esta "ínfima" sustitución, él mismo, en su condición de sujeto (\$) toma el lugar dominante (del agente o semblante) que ocupaba el significante amo. En el discurso tradicional del capitalista-agente-de-su-discurso, surgido con las revoluciones burguesas y con la revolución industrial, se filtran las variables intromisiones del discurso de la histérica (agente: \$), del alma bella que pretende no tener responsabilidad en los trastornos que produce a su alrededor y que confunde su deseo (del que nada sabe) con sus demandas. El sujeto, \$, aparece ocupando el lugar del agente tanto en el discurso del capitalista como en el de la histérica. Pero mientras la histérica se dirige al amo (vector $\$ \rightarrow S_1$) y lo conmina a la pro-

[16] La crise, non pas du discours du maître, mais du discours capitaliste, qui en est le substitut, est ouverte. C'est pas du tout que je vous dise que le discours capitaliste, ce soit moche, c'est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein? De follement astucieux, mais voué à la crevaison. Enfin, c'est après tout ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours. Ça n'en est pas moins voué à la crevaison. C'est que c'est intenable. C'est intenable, dans un truc que je pourrais vous expliquer... parce que, le discours capitaliste est là, vous le voyez... [*indica la fórmula en la pizarra*]... une toute petite inversion simplement entre le S1 et le S barré, qui est le sujet... ça suffit à ce que ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume.

ducción del saber (S_2), el capitalista no se dirige a ningún otro (que eventualmente sería el proletario) y aparece disociado del saber. Ya no importa quién es el anónimo y desfigurado productor del objeto **a**. Pero importa, sí, que el producto vuelva a las manos del capitalista: lo muestra el vector diagonal ascendente ↖ que va de **a** (abajo a la derecha) a $\$$ (arriba a la izquierda). Esta vinculación del sujeto y el objeto plus de gozar estaba excluida en la fórmula tradicional, la del discurso del amo clásico. Allí, como dijimos, entre $\$$⌋ y ⌊**a**, al igual que en el matema del fantasma, hay un desencuentro estructural: $\$ \lozenge a$. La producción de mercancías en función de su plusvalía y del plus de goce (objetos **a**) es la manifestación visible de la potencia de la empresa capitalista y expone la razón de ser de sus empeños, esa extracción de la plusvalía que sostiene a los actores del discurso en sus lugares. Cabe preguntarse si en verdad corresponde la palabra "discurso" para una fórmula como ésta en donde el "semblante" ⌉ no se dirige al ⌊ "goce" (o al otro), sino que es desde el ⌈ "plus de gozar" (o la producción) desde donde recibe las intimaciones.

No son pocos los discípulos de Lacan que han retomado el tema[17] y se multiplican las referencias a este mal llamado "quinto" discurso. Continuemos en la tarea de desmenuzar la rara fórmula del discurso capitalista: *el agente del discurso es allí el mismo que en la histeria: el sujeto* ($\$$) en su insanable división, el deseante y dividido sujeto del inconsciente. Sólo que en este caso no es el *agente* ($\$$) quien se dirige al saber (S_2), su "*otro*", para que "produzca" objetos @, forzándolo a actuar de acuerdo a su voluntad, como Aladino cuando imparte órdenes al genio de la lámpara. Quien sigue "ordenando" es el S_1, el moderno amo capitalista. Lo hace desde el lugar de la *verdad* ⌉ y se dirige al ⌊ *goce* (vector diagonal ascendente : S_1⌉ ↗ ⌊S_2). El saber, de todos modos, sin escuchar las injunciones procedentes del lugar

[17] Roland Chemama (ed.), *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 114. Colette Soler (2001), "L'angoisse du prolétaire généralisé", en <http://www.champlacanienfrance.net/IMG/pdf/csolercours.pdf>. François Terral, "Sur le lien social capitaliste", *En-Je* (1), 2003, pp. 139-150. Hervé Defalvard, *Les non-dits du marché. Dialogue d'un économiste avec la psychanalyse*, Ramonville, Érès, 2008, pp. 149-171. Guy Lérès, "Lecture du discours capitaliste chez Lacan. Un outil pour répondre au *Malaise*" *Essaim*, (3), 1999, pp. 89-109. Raul Albino Pacheco Filho, "A praga do capitalismo e a peste da psicanálise", *A Peste* (1), São Paulo, 2009, pp. 143-164. Alberto Fernández, "Sonriente plus de goce del capitalista": <http://www.galeon.com/elortiba/lacan8.html>. Frank Chaumon, "Sujet de l'inconscient, subjectivité politique" *Essaim* (22), 2009, pp. 7-22.

del *semblante* ⌋ ($\$$) sino las que vienen del lugar de la *verdad* ⌉, esto es, del (significante) amo, opera por medio del saber científico (S_2) produciendo esos objetos desechables, las *lathouses*, los *servomecanismos*.

Ahora bien, ¿cuál es la "verdad" que fundamenta esta in-diferencia, esta no-relación, recíproca del sujeto y del saber, de $\$$⌋ a ⌊S_2 (el saber del trabajador, *del esclavo* en un principio, el saber *de la ciencia* en etapas más próximas a nosotros)? La fórmula del discurso capitalista inscribe a esa "*verdad*" ocupando su lugar, abajo y a la izquierda: el (significante) amo (S_1 ⌉). El sujeto, el sujeto "autónomo" del capitalista, en la ceguera de sus demandas, sin saberlo, inconsciente, creyendo en la fuerza del "yo", hace actuar el mandato del amo. El agente del discurso capitalista ($\$$⌋) "hace semblante" de ser el amo, cree no estar sujetado a nada aunque es, más que un Aladino omnipotente, el "aprendiz de brujo" de Goethe, un impotente que desencadena efectos que no puede dominar y que imagina que con las palabras y con sus invocaciones puede crear un mundo obediente a sus designios. Es el sujeto desconocedor de su perpetua división, de su servidumbre a esa "verdad" que lo trasciende; es el sujeto que la fenomenología sociológica de nuestro tiempo, influida por el psicoanálisis, llama "narcisista".[18]. *El narcisismo es* —proponemos— *la presentación clínica históricamente favorecida por la dominancia del discurso capitalista.* Va más allá de una coincidencia cronológica y anecdótica que sea el periodo que separa a las dos guerras mundiales aquel en que se impusieron en psicoanálisis los diagnósticos de "neurosis del carácter" y "neurosis narcisísticas" más allá, en este último caso, del fugaz intento de Freud por asimilarlas a las psicosis.

Una vez que Lacan, casi a modo de lítote, como si de nada se tratase, dio a pensar en un quinto discurso dentro de las fórmulas de su "cuadrúpedo" de la discursividad, quedaban abiertas todas las demás posibilidades. Con cuatro discursos había veinte (de los 24 posibles) que estaban excluidos, pero si se hacía lugar a un quinto, con el "*discurso capitalista*" sumándose a los otros cuatro, restarían aún diecinueve formulaciones diferentes no abordadas. Nos interesa, en el hilo de *nuestro* discurso, definir, si cabe, otra fórmula, una específica del discurso dominante en la sociedad postindustrial del capitalismo tardío, que sería diferente del matema del discurso del

[18] Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, W.W. Norton, 1978.

capitalista. ¿Cabe plantear la hipótesis de otro posible discurso, el de la organización social contemporánea consecutiva a los cambios cualitativos y cuantitativos en el desarrollo de las tecnociencias. ¿Un sexto discurso, "*post*"? Lacan mismo, como veremos, abrió el surco para pensarlo y lo hizo en Milán ese mismo día de 1972. ¿Acabaremos por encontrar alguna de esas diecinueve fórmulas "latentes" después del despliegue de las "cinco" primeras?

Diré —trataré de demostrar— que no, que nos aguarda una sorpresa.

El discurso capitalista es una forma del discurso de la universidad

Pero, antes de abrir la posibilidad de un "sexto discurso", debemos reflexionar sobre la congruencia y la conveniencia de este "quinto discurso" o "cuarto discurso más uno" como también se lo ha llamado, que es tan irregular en cuanto a la ordenación de los lugares como a la relación entre ellos dados los cambios en las orientaciones vectoriales introducidos a comienzos de 1972. ¿No hay más remedio que descalabrar la estructura de los cuatro discursos postulados originalmente sin recurrir al *hapax legomenon* de una fórmula bizarra, de una escritura que nunca habría de repetirse en la enseñanza de Lacan? Creemos que sí hay otra posibilidad y ella fue bien esbozada en el ya mencionado y muy loable texto de Guy Lérès[19] cuando él se refiere a las "dificultades para escribir el discurso capitalista". Este colega señala que Lacan, en la lección del seminario que siguió a la producción de los cuatro discursos "hace de S_2 el verdadero dominante del discurso del amo moderno bajo los auspicios del Saber Omnisciente de la burocracia" (p. 96). En función de esta referencia a la recta línea de la formalización lacaniana, Lérès concluye: "Si el saber está en posición dominante y si se respetan las diferentes reglas que rigen a los discursos, lo que en ese caso se escribe no es otra cosa que el discurso universitario" (p. 97). A lo que agrega, citando el seminario del 11 de marzo de 1970:[20] "El discurso universitario es aquel que exhibe eso de

[19] Guy Lérès, "Lecture du discours capitaliste chez Lacan. Un outil pour répondre au *Malaise*", *Essaim* (3), 1999, pp. 89-109. Colocamos entre paréntesis el número de las páginas citadas.

[20] J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse. Le Séminaire Livre XVII*, cit., p. 119.

lo que se asegura el discurso de la ciencia [...] El S_2 ocupa allí el lugar dominante en cuanto es en el lugar de la orden, del mandamiento, en el lugar ocupado primeramente por el amo, que el saber ha advenido. ¿Por qué sucede que uno no encuentra en el nivel de su verdad otra cosa que el significante amo en tanto que éste actúa llevando la orden del amo?" Un discurso, el universitario, que es el del orden, el de "las fuerzas del orden", cuya tarea es la de unificar a las poblaciones alrededor de ciertas "verdades" que no se discuten. Ese discurso se emite desde el púlpito y transmite las verdades reveladas por la voz cantante que es, hoy en día, la de la ciencia y sus "maravillosas", "milagrosas", aplicaciones tecnológicas. Quien lo pronuncia ya no es un sacerdote que ha hecho votos de pobreza, castidad y obediencia sino un "comunicador" que habla a su público desde la ubicua pero omnipresente pantalla del televisor/ordenador/teléfono móvil y que permite al espectador manifestar su acuerdo mediante la opción *like/dislike* en un simulacro de "interactividad".

Por eso podemos sostener, como respaldo a lo dicho por Lérès, que *el discurso capitalista tiene ya su fórmula en el seno de los cuatro discursos* y ella no es otra que la del *discurso universitario* en donde el saber toma el lugar del *agente* que repite y comunica los dictados del amo dirigiéndose → a un └*otro* que no es ya el esclavo sino el proletario anónimo, sin rostro, siempre sustituible, imagen misma del objeto @ (vector S_2 → @ en el discurso universitario). Se puede dar cuenta de la novedad que implica el discurso capitalista, discurso del amo moderno, mostrando que es homólogo con el discurso universitario, que comparte su fórmula estructural... y los discursos siguen siendo cuatro. No es sólo Lérès quien lo dice; el propio Lacan en la conferencia tantas veces citada del 12 de mayo de 1972 habló del discurso universitario como "el discurso eterno, el universal". De tal modo, no es necesario que "el rigor de la lectura [del matema] padezca por ello" (Lérès, p. 98). Se precisaba de esta revisión crítica del "quinto discurso", capitalista, antes de hacer entrar en escena a otro aspirante a ocupar un lugar propio en la danza de los discursos y luego mostrar que, también él, está ya previsto en el esquema originario de los discursos de 1969... con lo que siguen siendo cuatro.

Sin embargo, tengo que referirme ahora a una casi ignorada pero importantísima adición de Lacan a su concepción, una referencia a *otro discurso* (¿uno más?), que fue formulada al mismo tiempo que el

discurso capitalista pero que ha pasado prácticamente inadvertida para sus discípulos.

El discurso PST, *pestilente, discurso de los mercados. ¿"Sexto" discurso?*

En Milán, Lacan no se limitó a dar cuenta de la presencia ya secular del discurso del capitalista sino que, además, profetizó la aparición de *un nuevo discurso* que es esencial para nosotros en nuestro tiempo en función de los debates clínicos y teóricos en los que participamos. El discurso del capitalista tuvo una proficua descendencia bibliográfica en nuestras huestes lacanianas... pero su continuador, ése, sigue llamando a nuestras puertas sin que se le escuche. Oigamos esas advertencias de Lacan que quedaron olvidadas entre "lo que uno dice y lo que uno oye".

En verdad, creo que no se hablará del psicoanalista en la descendencia, si *puedo* decir, de mi discurso... de mi discurso analítico. Algo diferente aparecerá que, desde luego, deberá mantener la posición del semblante, pero de todos modos será... se llamará quizás el discurso PS. Un PS y después una T, eso estará por otra parte, totalmente de acuerdo al modo en que se enuncia lo que Freud veía de la importación del discurso psicoanalítico a Estados Unidos... eso será el discurso PST. Agreguen una E, eso da *PESTE*. Un discurso que sería por fin verdaderamente apestoso, totalmente consagrado, en fin, al servicio del discurso capitalista. Eso podrá, quizás, un día, servir para algo si, por cierto, no se desbarata antes todo el tinglado.[21]

El tono es decididamente alarmante y pesimista en la misma línea freudiana que pronosticaba el incremento constante del malestar en

[21] Literalmente: "A la vérité je crois qu'on ne parlera pas du psychanalyste dans la descendance, si je puis dire, de mon discours... mon discours analytique. Quelque chose d'autre apparaîtra qui, bien sûr, doit maintenir la position du semblant, mais quand même ça sera... mais ça s'appellera peut-être le discours PS. Un PS et puis un T, ça sera d'ailleurs tout à fait conforme à la façon dont on énonce que Freud voyait l'importation du discours psychanalytique en Amérique... ça sera le discours PST. Ajoutez un E, ça fait PESTE. Un discours qui serait enfin vraiment pesteux, tout entier voué, enfin, au service du discours capitaliste. Ça pourra peut-être un jour servir à quelque chose, si, bien sûr, toute l'affaire ne lâche pas totalement, avant."

la cultura: el psicoanalista se ve condenado a desaparecer del discurso y algo vendrá a remplazarlo y desplazarlo, algo sometido plenamente al discurso capitalista. No el discurso de Lacan, otra cosa que ocupará su lugar, algo pestilente: hay que prepararse.

A este discurso PS, o PST, o *apestoso, postcapitalista, postindustrial* que preferimos llamar *discurso de los mercados* está dedicada la continuación de nuestro camino.

Lacan lo adelantó y ha llegado el momento de preguntar, a modo de hipótesis: ¿Ha *ya* entrado en escena un nuevo discurso, no del amo ni del capitalista, sino uno inédito, diferente de sus dos precursores, el *discurso PST o pestilente o* ***post****-industrial o* ***post****-capitalista o, lisa y llanamente, de los mercados,*[22] con una estructura distinta del mensaje pontificio y sus resonancias teocráticas —tal era el discurso del amo feudal— y distinta también de la ideología calculadora de la inversión y el rédito, calvinista o, en general, protestante, reconocida desde Max Weber[23] como fundamento del sistema capitalista y de su "espíritu"? ¿Hay en estos tiempos, una novedad, un tercer avatar del amo, caracterizado por un discurso anónimo, ateo y amoral que cabalga montado en las tecnociencias y sus aplicaciones servomecánicas? Tal es nuestra propuesta pero, para definir en sentido estricto un nuevo discurso (y no una modalidad más bien descriptiva como en los sintagmas "discurso filosófico" o "discurso de la ciencia") deberíamos indicar los matemas que lo singularizan en relación con los otros discursos y mostrar, siguiendo la formalización lacaniana, los elementos que participan en el lugar del *agente* (o *semblante*), del *otro* (o *goce*), de la *producción* (o *plus de gozar*) y de la *verdad*. Tras haber concluido, de acuerdo con Lérès, que el "discurso capitalista" se amoldaba a la definición formal del discurso universitario con el saber ocupando el lugar del semblante, que no tenía una fórmula estructural propia, debemos revisar minuciosamente la posible articulación de los matemas en este "nuevo" discurso. ¿Será verdaderamente nuevo o será otro disfraz u otro avatar de alguno de los cuatro ya reconocidos?

[22] Preferimos el plural, *de los mercados,* para marcar la diferencia entre diferentes especies de *mercado*: el de la producción y consumo de mercancías, el del trabajo, el financiero.

[23] M. Weber [1920-1921], *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* México, Ediciones Coyoacán, 1996.

Historia de la escritura y sucesión de los discursos dominantes

Antes de iniciar la aventura de definir una fórmula "PST", cualquiera que ella fuese, hay que renovar y disipar la sospecha de que la caleidoscópica realidad contemporánea pudiese estar induciendo, como con tanta frecuencia ha sucedido a lo largo de la historia, una convicción apresurada de estar ante cambios "revolucionarios". Convengamos en que nada es tan permanente como la discutible idea de que todo cambia, que nada es tan constante como la ilusión de que cada momento histórico es radicalmente diferente cuando, en verdad, los cambios circunstanciales, anecdóticos, son esos que en todo momento se producen y se pregonan mientras que las estructuras persisten tercamente en ser las mismas y conservan una terca estabilidad. Debemos asegurarnos de haber despejado las ilusiones "culturalistas" y la fascinación por las variaciones empíricas, por las distintas vestimentas del mismo desnudo emperador, ajenas por naturaleza al discurso del psicoanálisis.

¿Tenemos derecho a afirmar que ya irrumpió ese nuevo discurso? Respondemos de modo tajante, asumiendo el riesgo de ser acusados de apresuramiento: *sí*. Y con muchas razones que trataremos de desentrañar. *Sí* porque ante nuestros ojos se produjo un cambio decisivo en el modo de producción y en el funcionamiento de los mercados aunque persisten —y seguramente seguirán manifestando su poder— reliquias de los modos antiguos: el del amo clásico esclavista y el del amo moderno capitalista. Ahora bien, una vez proclamada la tesis de un nuevo modo de producción, de un nuevo amo, de una nueva organización social, tenemos que justificarla y lo haremos con un argumento que puede parecer estrafalario o insólito. Extra-vagante, incluso errante y errabundo pues llega por un camino poco transitado.

Lo "revolucionario" de nuestra época no corresponde a una más entre las múltiples aportaciones de la técnica sino a cierta novedad que afecta a *todas* las técnicas y, por lo tanto, a las modalidades de la relación de los hombres entre sí y con la naturaleza. Hablo de una innovación que repercute sobre el *Gestell* y sobre cada uno de los dispositivos que pudiese describir un Foucault. Me refiero con estos enfáticos acentos a la *aparición de una nueva forma de la escritura*, la digital, la primera "científica", una modalidad de registro de la experiencia humana que consideramos "tercera" y que sustenta un nuevo

avatar, también el tercero, del discurso del amo. No se puede entrar en materia sin revisar *la historia de los modos de escritura* en relación con los modos de producción y con la vida económica, social y política de la única especie que desde hace relativamente pocos siglos (alrededor de sesenta) se transformó en escribiente, la nuestra, *sapiens y grammaticus*. En el curso de la historia surgió penosamente una técnica, la de la escritura, que trajo aparejada la metamorfosis de la vida.[24]

Insistiré en la nominación de los tres discursos del amo que vengo propugnando como sucesivos: a] el del esclavista, b] el del capitalista y c] el de los mercados, relacionándolos uno a uno con los tres momentos claves de la escritura:

a] *Primer estadio*: El de la palabra escrita misma, única cada vez que se plasma sobre superficies más o menos perdurables (piedra, arcilla, pergamino, papel), cuyos orígenes deben buscarse en Egipto y en China (jeroglíficos, ideogramas) que preludian a la escritura alfabética procedente del Cercano Oriente. Esta escritura *artesanal*, hecha a mano, es el patrimonio y el fundamento, según nuestra idea, del discurso del amo esclavista y feudal. Sus laboriosos grafismos se concretan y se materializan en un objeto, el *libro*, que tiene sus precursores en los papiros sueltos y en los rollos que aún siguen usándose para conservar la Torah en el ritual judío. Como tal, como conjunto de hojas cosidas y en el —para todos nosotros— convencional modelo de páginas rectangulares apiladas y muy pronto numeradas, el libro (el *codex*) existe desde el siglo III de nuestra era.[25] El trabajo de escribas y copistas era ingente: no siempre los encargados de la tarea sabían leer y escribir; ellos dibujaban uno por uno a cada signo. Una copia manuscrita de la Biblia, por ejemplo, tomaba alrededor de diez años o más si se la ilustraba, y, dado el procedimiento de su preparación, nunca sucedía que dos de ellas fuesen iguales. Ninguno de los evangelios o de los poemas homéricos copiados en el medievo tiene el mismo texto que otro. El Corán, que el arcángel Gabriel habría dictado a Mahoma a comienzos del siglo VII, llega hasta nosotros mediante copias parciales luego reunidas, todas distintas, hechas sobre papiro y también cuero, piedra, arcilla, etc., de modo que la primera

[24] Los jeroglíficos egipcios datan de hace unos 5 200 años, la escritura alfabética de alrededor de 3 200.

[25] Robert Darnton, *Apologie du livre. Demain, aujour d'hui, hier*, París, Gallimard / NRF, 2011.

versión que se pretende canónica del libro sagrado para los musulmanes apareció en El Cairo ¡en 1924! Durante largos siglos, en todas las civilizaciones, nos encontramos únicamente con el libro *hecho a mano* que corresponde a los modos esclavista y feudal de producción. La posesión y el uso político de estos volúmenes era patrimonio de grupos de privilegiados (nobles, comunidades eclesiásticas, eruditos de las primeras universidades medievales) en el seno de sociedades fundamentalmente analfabetas regidas por monarcas, nobles y sacerdotes. La precariedad de los soportes materiales y la escasez de las copias explican la trágica historia de tantas obras esenciales de la cultura que fueron destruidas por los incendios accidentales, por la erosión, por la furia de los biblioclastas. Nadie discute que la expansión del cristianismo en Europa y luego en América hispana es un fenómeno de traducción y que ella no hubiera sido posible sin la *Vulgata*, edición canónica de los textos hebreos y arameos en el latín del imperio romano, debida a San Jerónimo, padre de la Iglesia. Las tres religiones monoteístas, abrahámicas, deben su subsistencia y su organización a la actividad de los copistas y traductores de los textos sagrados. Igualmente sucede con los escritos clásicos de la antigüedad grecolatina y con las enseñanzas de Buda, de Confucio y de los Vedas, libros fundamentales del hinduísmo. La organización cultural y política de las grandes civilizaciones tiene al libro como condición y prerrequisito. Y el libro, por su parte, es un objeto producido por el trabajo de los siervos, los escribas, que se convierte en el portador de la palabra sagrada de Dios, del texto de las leyes o del pensamiento de los sabios venerados de la antigüedad. Por archiconocida y recontracitada no vale casi la pena recordar de nuevo la cáustica diatriba socrática contra la técnica de la escritura supuestamente inventada por Toth y presentada a Thamos, rey de Tebas, tal como es relatada en el ya referido *Fedro* de Platón, un texto tan inmortal como aquellos contra los que se insurge. La memoria —sostenía Sócrates— debía estar en el alma y en la palabra del filósofo, fuera de todo soporte material. De todos modos, en esos míticos comienzos del saber universal, ya se piensa que la memoria es una función de la técnica. No en balde, desde Simónides en adelante, se recurre a distintos procedimientos de "mnemotecnia" y se discute cuáles son las formas más eficientes de almacenar lo aprendido. Hasta podría correrse el riesgo de decir que el objeto-libro, el conjunto ordenado de páginas escritas

y numeradas (calculables, computables), marca el punto de pasaje de la Antigüedad clásica a la Edad Media temprana y que la Edad Media tardía es la época en que se asienta el carácter libresco del saber, integrado ya y desde entonces al dispositivo universitario. En el centro arquitectónico de las universidades, aun hoy, se encuentra el edificio de la biblioteca.

b] *Segundo estadio*: Contrariamente a la opinión general y generalizada, diremos que la revolución industrial no comenzó con los telares para el algodón en Inglaterra en el siglo XVII. Quienes eso dicen no toman en cuenta que el primer producto industrial en Europa fue, precisamente, *el libro*: el libro impreso a partir de 1449 por Gutenberg (el misal de Constanza) y la Biblia de Maguncia de 1452. Acontecimiento técnico rigurosamente contemporáneo de la toma de Constantinopla, la imprenta marca el pasaje de la Edad Media a la Moderna, según las periodizaciones que tienen curso corriente en la historia tal como se transmite en la escuela. Es la palabra impresa —no única sino múltiple, publicable en copias potencialmente incontables, todas idénticas entre sí— debida al invento alemán, que usa al papel como sustancia-soporte predominante y que es un producto de la industria de los Burgos. *Esa palabra impresa es la base y el fundamento del discurso del capitalista*, ligado por naturaleza al trabajo de las máquinas. Nunca se recordará lo suficiente que la reforma protestante es una inesperada consecuencia de la imprenta, que las 95 tesis de Lutero (1517) circularon e inundaron Europa por centenares de miles de copias que ya se leían hacia 1520, que la traducción luterana de los evangelios a la lengua vernácula fue editada en 1522 y completada hacia 1540, que el texto considerado sagrado entró como objeto de uso corriente en las casas de los fieles que se adherían al obispo cismático y que así llegaron después también en copias impresas las obras de Calvino, Zwingli, Wesley y los demás fundadores de sectas protestantes, al tiempo que la iglesia católica condenaba las versiones en lenguas vulgares de las biblias judía y cristiana y ejercía una censura implacable sobre los materiales que se imprimían. Para Lutero la imprenta era "el último de los dones que Dios hizo a los hombres". "¿Por qué no?" (Lacan, cit.) ¿Por qué no coincidir con Max Weber (cit.) en considerar al capitalismo como un efecto de la ideología calvinista y puritana cuya más prístina expresión se lee en los aforismos juveniles de Benjamin Franklin que —y no por casualidad— fue

un impresor desde los 14 años de edad? Observo, sin embargo, que también Weber omite reconocer el esencial papel de intermediación y la íntima relación de la industria editorial con la difusión de la ética protestante, base del "espíritu capitalista". El capitalismo y la Revolución industrial moderna —a los que cabe distinguir de las eternas y universales aspiraciones al lucro y a la riqueza presentes a lo largo de la historia— son un efecto del libro tal como hoy lo conocemos, el que se universalizó entre los siglos XV y XX. Sostenemos que el modo de producción capitalista es un efecto de la primera producción industrial, de las primeras máquinas... y ellas son las de impresión y distribución de la palabra escrita. El capitalismo es consustancial con el libro: nace y muere (o sobrevive) con él. La revolución de la modernidad resulta de una transformación radical en el modo de escribir y de guardar la memoria que es, en esencia, el pasaje de una producción artesanal singular a una fabricación industrial masiva. La aparición de la burguesía como clase social, del capitalismo como teoría económica, de la democracia representativa como régimen político y del individualismo liberal como ideología dominante en la sociedad civil son efectos de la industria editorial. El libro impreso es el heraldo de un nuevo modo de producción. La decadencia del imperio español y el irresistible ascenso del imperio inglés (con los desarrollos concomitantes en Holanda, Suiza, Alemania y Francia) han dependido del lugar hecho en cada uno de esos países a la imprenta. Invito a investigadores, economistas e historiadores a discutir y, si cabe, desarrollar esta tesis.

c] *Tercer estadio*: El de la palabra sin soporte material, sin peso ni volumen, transmisible de modo instantáneo, reproducible hasta el infinito, que circula sin limitaciones de tiempo y espacio, susceptible de cambios y recomposiciones sin fin, digitalizada, la de nuestras computadoras, que permite y que llega a ser la herramienta fundamental en el plano técnico del "discurso de los mercados" con sus "flujos informáticos" desbordantes, infinitos e impredecibles. Ha surgido una nueva modalidad de la escritura que apenas podía avizorarse cuando la naturaleza determinó el final de la enseñanza de Lacan (1981). El libro toma ahora una nueva forma: el libro virtual, el que casi cualquier habitante alfabetizado del planeta puede "descargar" gratuitamente (o casi) sin salir de su hogar, sin tinta ni papel, el libro ingrávido —ya no un "volumen"—, multicolor, con infinitos márgenes para

la glosa y el comentario, "interactivo", cargado de nexos intertextuales, traducible de inmediato a cualquier idioma o sistema tipográfico por medio de artefactos cibernéticos que "mejoran" día a día, impermeable a la censura y a la destrucción. ¿Qué cambia en el mundo cuando, no sólo la Biblia, sino la biblioteca entera de Alejandría está al alcance de millones de lectores, es portátil y cabe en la palma de la mano? Esta nueva vicisitud de la palabra escrita apoya la tesis de un nuevo modo de producción y circulación de las mercancías, de un nuevo discurso, diferente del capitalista. El texto se extiende y no conoce fronteras: es hipertexto. No tiene autor pues cualquiera puede, en principio, abrir la función "editar" y agregar, suprimir o cambiar lo escrito. El libro y la enciclopedia del conocimiento universal son producidos por la comunidad de los internautas. Con la memoria almacenada en instrumentos digitalizados, son estos instrumentos, servomecanismos, los que dialogan entre sí y los sujetos son los intermediarios anónimos y conmutables en la operación de sus comandos. El sujeto del individualismo burgués surgido de la revolución industrial, el sujeto dotado de la ilusión de autonomía y libertad, dueño de su destino y "autor" de sus palabras, el pensador y poeta narcisista que aspira a reconocerse en sus "obras" singularizadas por la firma, por la *signature* de su identidad, es sustituido por la referencia arborizada hasta el infinito en el rizoma de la red. ¿Será esta modalidad de la escritura inmaterial el modelo del nuevo discurso, "*postindustrial*", del discurso PST? Aceptarlo es reconocer una transformación esencial en el amo que se ha vuelto anónimo e impersonal... pero que no deja de ser el amo en esta tercera vicisitud coicidente con la tercera modalidad del libro y de la escritura.

¡Cuál no sería mi sorpresa al recibir desde París el día 19 de junio de 2007 un ejemplar de un libro que tiene como fecha de publicación el 3 de junio de 2007 (según el infalible Google, impermeable a los lapsus y al inconsciente) y que lleva por título *Les trois écritures* de Clarissa Herrenschmidt[26] en el que rápidamente pude ver que esta autora "reproducía" —aunque con ciertas diferencias— mi tesis expuesta en la Universidad de México en el mes de mayo y oportunamente publicada en mi *blog*! Lógicamente, ella no podía saber de mis elaboraciones del mismo modo en que yo no conocía las de ella.

[26] C. Herrenschmidt, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, París, Gallimard, 2007.

Inmediatamente di cuenta de las coincidencias y divergencias en los párrafos que a continuación transcribo de un capítulo que aun no acabo de redactar sobre el tema de la memoria colectiva:

Del ideograma y el alfabeto a Gutenberg y de Gutenberg a Bill Gates. En la fase actual la memoria es absoluta, invasora, omnipresente, mercantilizada, abrumadora. Las mmenotecnias han pasado al olvido; ya no hay arte de la memoria sino manejo de la información digitalizada. Apenas terminaba de escribir estas palabras cuando cayó en mis manos el volumen firmado por Clarisse Herrenschmidt que sostiene también la tesis de "las tres escrituras" y que me obliga a una pequeña pero importante rectificación. En su libro, ricamente documentado, la autora sostiene que la primera escritura, la que tanto ella como yo indicamos como a], es la de la letra que hace visible a la palabra, inventada alrededor del año 3300 antes de Cristo y revolucionada por el alfabeto hacia el siglo XII a. C. La segunda no coincide con la que hemos llamado b], ligada a la invención de la imprenta, sino, según esta autora, a la escritura del número, que ubica hacia el año 620 antes de nuestra era y que se materializa en la moneda que porta en su superficie metálica la inscripción de su valor. La tercera, correspondiente a nuestra c], es la escritura informática que nació entre los años 1926 y 1938 a partir de la "máquina de Turing".

Mi elaboración, pues, coincide y diverge de la de Herrenschmidt. Veamos en qué. Nadie puede sostener que la escritura del número aparece en la historia de la humanidad coincidiendo con la acuñación de la moneda. En todas las culturas gráficas, incluyendo las de la cuenca del Mediterráneo y también las orientales y mesoamericanas, el número se escribe mucho antes de ser grabado como moneda en los intercambios. La astronomía, ciencia de la medición por antonomasia, se desarrolla independientemente de la economía, no sabría yo decir si antes o después pero es posible que ambas sean simultáneas. La invención del número escrito no es, por lo tanto, fechable en el siglo VII a. C. Y tampoco —es mi opinión— implica una "segunda escritura". Discrepo en este punto con Herrenschmidt. Pero sí reconozco en su argumentación un hecho que me obliga a tomar en cuenta su postulación de un momento trascendental que debe ser visto como un giro fundamental en la historia de la escritura. La invención de la moneda metálica, en efecto, anticipa el invento de Gutenberg y antes aún, el de Coster, el impresor de Haarlem en Holanda que no usaba los tipos móviles sino las planchas de madera. Para Herrenschmidt es decisiva y revolucionaria la posibilidad de

utilizar un molde invariable que permite reproducir una cantidad incalculable de copias de una misma inscripción en un soporte material estable y que se conserva a lo largo del tiempo. Digamos, en respaldo de su tesis, que no cabe tampoco olvidar a los "sellos" que cualquiera puede ver en los museos de arqueología oriental y que aun hoy se siguen usando en todas partes para garantizar la autenticidad de ciertos documentos. Igualmente habrá que tomar en cuenta los moldes que servían para sacar copias idénticas entre sí de esculturas y vasijas metálicas. Las monedas acuñadas constituyen un precedente directo de ese momento b], revolución en la escritura que, de todos modos, por nuestra parte, seguimos ligando a la invención de la imprenta. La novedad introducida por Gutenberg es la de los *tipos móviles*, que permiten la reproducción indefinida de textos complejos dotados de valor fonético, sintáctico y semántico, cosa que no se ve ni en el sello ni en la moneda. Los tipos móviles permiten la constante corrección y recomposición de la palabra escrita, hazaña impensable para los grabados, las xilografías, las aguafuertes y *silverpoints* que precedieron a los incunables.

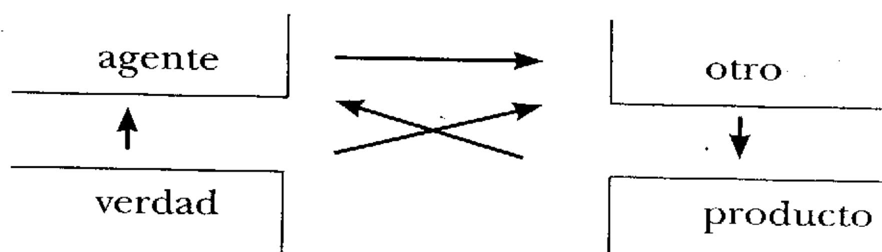
¿Es el libro virtual el último avatar de la aventura gramatical de la humanidad? Nadie podría asegurarlo pero es poco probable que así sea. ¿Qué lo remplazará? Nadie lo sabe pero lo que sí puede asegurarse es que el ritmo de las innovaciones no es el de un *moto perpetuo* sino el de un *crescendo* que parece sin límites. Como dice Robert Darnton (cit., p. 73):

El ritmo de los cambios parece cortar el aliento: de la escritura al códice, 4300 años; del códice a los tipos móviles, 1150 años; de los tipos móviles a internet, 524 años; de Internet a los motores de búsqueda, 17 años; de esos motores a los algoritmos de clasificación de Google, 7 años. ¿Y quién sabe que nos espera aun o qué es lo que está a punto de salir?

Podemos ahora volver a nuestra argumentación sobre una nueva era, correlativa de un nuevo discurso, tras esta salida de nuestro recto curso para exponer los tres modos de la escritura, correspondiente cada uno a un modo de producción y a una modalidad del discurso del amo, que considerábamos esencial antes de explayar lo que sigue.

DEL DISCURSO PST, "DE LOS MERCADOS". REGRESO A LOS SERVOMECANISMOS

Debemos retomar ahora a Lacan y sus "sólo cuatro" discursos. Insistiremos sin pausa en que las sucesivas formas del discurso del amo (tres: clásico, capitalista y de los mercados) no implican que la más reciente, la última en aparecer, sustituya a la anterior. El pan duro de antaño puede coexistir con el recién salido del horno. El amo moderno, capitalista, no ha excluido al amo clásico: se ha agregado y en parte ha combatido para ocupar su lugar sin conseguir nunca desplazarlo por completo. Si se aceptase que ha aparecido una tercera modalidad del amo (o una tercera forma de organización de la sociedad), se debe comenzar aclarando que las dos anteriores no se han desvanecido, del mismo modo en que el libro virtual no ha abolido al libro manuscrito o al libro industrial, del mismo modo en que el nombre-del-Padre, significante amo tradicional (S_1), no se ha borrado por que haya sido sustituido en el lugar del semblante por el saber (S_2) que es el agente del discurso universitario, significante fundamental para el "discurso capitalista", según ya vimos. Intentaremos, ahora sí, dar una formalización matemática del supuesto "nuevo" discurso sin apartarnos, a menos que fuese necesario, de la tesis lacaniana de los cuatro discursos con sus matemas, sus "lugares" y sus vectores de articulación como fueron expuestos en los mencionados cursos del seminario sobre *El saber del psicoanalista* (XVIII *a*) en enero y febrero de 1972 (cit.).



1] *El agente.* Vemos ocupando el lugar del *agente* o *semblante* (arriba y a la izquierda: ⌋) a un objeto sin rostro, un ente, un producto técnico, que no dice palabra alguna o que profiere instrucciones que deben ser seguidas sin apelación. La lógica discursiva de los mercados en nuestra época se presenta como un conjunto de trasiegos, de vaivenes cibernéticos, fuera del tiempo y del espacio, sin sujeto ni

fin(es); podríamos decir que el semblante no es el del "capitalista" (ni Henry Ford ni Bill Gates) sino el *mercado* con sus inescrutables "flujos de capital". A esa misteriosa entidad muda y atronadora podemos reconocerla como un semblante, un sustituto de @, causa del deseo, plus de goce, emisora de un discurso sin palabras y de una consigna enunciada con sordina que puede ser sanguinaria, la del superyó: "*¡Goza!*" En realidad el agente es Nadie (*Personne*); no podríamos confundirlo con el amo esclavista o feudal que recibe y transmite una palabra venida desde el cielo, dogmática, y tampoco con el burócrata o con el maestro "orientador" de las masas que pretende ser igualitario, democrático y hablar en nombre de las conveniencias utilitarias de la comunidad. La batuta y también la voz cantante en nuestro mundo "globalizado" corresponden al "objeto" industrial, a la mercancía que se consume, que se produce y se destruye sin cesar y que impone sus condiciones. ¿Quién ha sustituido en el lugar del semblante al capitalista que, entre tanto, había remplazado al amo antiguo? El *servomecanismo* del que tanto nos ocupamos en los apartados previos de este libro: @ (es decir, su semblante), un fetiche tecnológico encargado de desmentir la castración y la imposibilidad lógica de la relación sexual.

Hemos indicado ya cuál es el agente emisor de las órdenes que los cuerpos deben seguir en el discurso que surge y se va convirtiendo en dominante (dómine = amo) en nuestros tiempos. Es el anónimo "objeto" carente de intenciones y deseos, él mismo "causa del deseo", oferente de un "plus de gozar", ese objeto @ que ocupaba el lugar de la "producción" en el discurso del amo clásico y luego, en el discurso capitalista, el lugar rebautizado como "*plus de gozar*". Ahora el objeto habla y comanda → al sujeto ($) que es puesto en el lugar del "*otro*", en el lugar del "*goce*", └ según recurramos a los nombres que sucesivamente fueron asignados al espacio que queda arriba y a la derecha en las fórmulas propuestas por Lacan en 1969 y en 1972 respectivamente.

Lacan mismo dejó apuntada la respuesta que venimos desarrollando: el saber que originalmente pertenecía al esclavo del "amo clásico" (S_2): ese "saber hacer" y ese saber inconsciente que el esclavo manifestaba cuando el amo le hacía las preguntas que permitían revelarlo, ese *saber* está ahora incorporado (*built-in*) en el objeto, es su *verdad* desconocida y, como tal, ocupa el lugar indicado abajo y a la

izquierda en las fórmulas ⌉. El *gadget*, el objeto tecnocientífico, sabe cómo hacer siempre y cuando se respete su "programación" como *servomecanismo*, siempre y cuando se obedezca al *"menú"* de sus posibilidades operativas. Este "todo-saber" (que no es "saber todo") "ha pasado al lugar del amo",[27] ese saber del que disponía el esclavo, saber lo que el amo podía querer aunque el propio amo no lo supiese, se manifiesta en el "control remoto" y sus infinitas posibilidades de memoria y telequinesia.

> El hecho de que el todo-saber haya pasado al lugar del amo hace más opaco el lugar de la verdad [...] y muestra el núcleo de la nueva tiranía del saber. Es lo que hace imposible que en este lugar aparezca en el curso del movimiento histórico, como tal vez tuvimos la esperanza, lo que es su verdad. El signo de la verdad está ahora en otra parte. *Debe ser producido por eso que ha sustituido al esclavo antiguo, es decir, por los que son ellos mismos productos, tan consumibles como los otros.* Como suele decirse: sociedad de consumo (cursivas mías).

La secuencia es clara: el amo antiguo, el señor, tenía (y tiene) al esclavo como siervo; el amo moderno, es decir, el capitalista, tenía (y tiene) al operario, al proletario, cuya fuerza y tiempo de trabajo están amarrados por un contrato. Hoy, en la dominancia de los mercados, está el *servo*mecanismo, el productor telecomandado (por el amo) y telecomandante (del sujeto). Recordemos que en la fórmula de Lacan del discurso capitalista, el agente, el sujeto que toma ese lugar después del "muy pequeño giro", después de suplantar al significante amo ($ que ocupa el lugar de S_1) no se dirige al proletario (no hay un vector que los enlace): éste le es indiferente, es una pieza permutable e impersonal en el proceso de producción. ¿Y ahora, en esta "nueva tiranía del saber" que denunciaba Lacan? El nuevo comandante es el objeto, el objeto @ que, a paso redoblado, viene sustituyendo al beneficiario directo de la plusvalía: el robot, que no tiene la forma caricatural de la ciencia-ficción de aquellos años (cf. *The sleeper*, Woody Allen), la de antropoides metálicos, sino los tan familiares controles remotos que permiten controlar a quienes los usan (los nuevos siervos, cuyo paradigma es el teléfono celular — artefacto que uno cree controlar pero a través del cual se es controlado),

[27] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII*, cit., pp. 34-35. Clase del 17 de diciembre de 1969.

dispositivos cada vez más pequeños, e-nanos, cada vez más portátiles, cada vez más cargados de funciones digitalizadas. Estos objetos producidos masivamente, cargados de un saber misterioso para sus usuarios, condenados a una rápida obsolescencia, vertiginosamente desechados y remplazados por otros, han dando un nuevo rostro a la sociedad del capitalismo tardío (*¿post?*) y son la concreción material de un nuevo discurso al que podemos caracterizar con los matemas del álgebra lacaniana. ***El semblante del objeto @ es, así, el agente del discurso del mercado.*** Hay que evitar eventuales confusiones y recordar: "el agente no es en absoluto y por fuerza el que hace sino aquel al que se hace actuar".[28] Por eso es que su nombre fue cambiado por el propio Lacan: no es agente, parece serlo: es *semblante*. ¿A quién hacemos actuar? A los servomecanismos, tanto para fotografiar las lunas de Júpiter como para hablar por teléfono.

2] *La verdad.* (abajo y a la izquierda: ⌉) Seguimos con la estructura de este discurso de los mercados. ***En el lugar de la verdad está el saber*** (**S_2**) que comanda al *semblante* (a @), vector ↑, un plexo de significantes que llama al *gadget* a existir, que lo inventa como mercancía y que multiplica sus copias, el dispositivo científico de la producción de conocimientos que alimenta a la industria de los servomecanismos y que es la base del edificio de la sociedad postindustrial. S_2 es el matema que designa, ya desde los tiempos del discurso capitalista, pero hoy más que nunca, a la *ciencia*, ese saber autónomo, acéfalo, que se especializa sin cesar, con su expansión tan ilimitada como avasalladora, que se ostenta como *verdad* (ocupa su lugar en la fórmula), y que permite gobernar a lo real. *Un saber* que presume de "objetividad" y *que no sabe ni quiere saber* nada de aquel que la comanda: el amo, tanto en el caso del esclavista como en el capitalista. La ciencia como una "empresa" o, más precisamente, según acabamos de decir pero necesitamos recalcar, como un *dispositivo* de la producción de conocimientos válidos y eficientes, que marcha de modo impredecible, que carece de fines, que obedece "espontáneamente" a sus propias leyes, ignorante de sus determinaciones sociales y políticas aunque obediente en su desarrollo a determinaciones económicas procedentes de los mercados. Una "ideología de la forclusión del su-

[28] *Ibid.*, cit., p. 197. Clase del 10 de junio de 1970. (*L'agent n'est pas du tout forcément celui qui fait, mais celui qui est fait agir.*)

jeto" cuya máxima expresión se encontrará en la doxa económica que postula que los mercados funcionan solos, regidos por sus propias leyes, independientemente de la voluntad de sus actores y de quienes resultan afectados por los movimientos del capital, según el clásico tópico "adámico" (por Adam Smith) de la "mano invisible". La ciencia económica, proponemos, es el paradigma de una actividad humana productora de saber que hace ver a la historia como efecto de procesos ingobernables y, por eso mismo, fatales.[29]

3] *El otro.* ¿Quién —cuál— es el *otro / el goce* al que se dirige el objeto @ desde el lugar del *semblante / agente* de este discurso cuya *verdad* es la ciencia? ¿Cuál —quién— es el destinatario del servomecanismo? ¿Quién está en el lugar de arriba y a la derecha (└)en la fórmula de este "nuevo" discurso? Necesariamente, el *sujeto* ($), el del inconsciente y el del síntoma, el habitante y el "avotante" de la sociedad democrática, el usuario y consumidor de los productos tecnocientíficos, el sujeto representado por un significante para otro significante (definición clásica, que se puede conservar y también matizar, a partir de estas consideraciones sobre las nuevas formas de la experiencia en el mundo postindustrial). ***El otro es hoy el sujeto*** ($) que cree ser autónomo cuando maneja los controles remotos y demás servomecanismos, cuando decide la marca del equipo que comprará y cuyos dedos se mueven al compás indicado por el manual del usuario. Ese que, estructuralmente, responde y que recibe los vectores que parten de los lugares de la *verdad* (S_2) y del *agente* o *semblante* que da su nombre al discurso que tenemos en consideración y que, según vimos, es el objeto @. Es en tal sentido que la definición del sujeto, según insinuamos, se puede conservar y también matizar y hasta, en cierto modo, invertir, sin modificar sus términos. El *sujeto* como "sirviente"

[29] Dos obras son fundamentales para que los "amigos del psicoanálisis" (el sintagma es de Derrida) se ubiquen con relación a la ciencia económica y al supuesto "liberalismo" que la orienta: K. Polanyi [1944], *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1957, en esp. *La gran transformación*, México, FCE, 2004, traducción de E. L. Suárez, y M. Foucault [1978-1979], *Naissance de la biopolitique*. París, Gallimard-Seuil, 2004, en esp. *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007, traducción de H. Pons. En la obra de Foucault se encontrará un erudito despliegue de las posiciones teóricas del capitalismo hasta su desembocadura en el neoliberalismo salvaje de fines del siglo pasado, piedra fundamental de nuestro "discurso de los mercados". Por supuesto que la lectura de ambas obras tiene como prerrequisito cierta familiaridad con las tesis económicas del marxismo desarrolladas a partir de *El capital* [1867].

del objeto @, *es representado por un significante* (¡S_2! el saber), *para otro significante*: (¡S_1!, el significante que fuera amo). (Vector diagonal ↗ desde ┐ en dirección a └ y vector diagonal ↖ desde ┌ en dirección a ┘). Las consecuencias de esta proposición se verán con claridad cuando hayamos terminado de escribir la fórmula del *discurso de los mercados*.

4) *La producción*. ¿Cuál es, para concluir, el *producto*, el *plus de gozar* ┌, ubicado abajo y a la derecha en la fórmula, que realiza el sujeto como respuesta a la intimación proveniente de los objetos que ocupan el lugar del *semblante* y a los que "se hace actuar", según hemos recordado? Ese habitante ($) instalado en el └ *goce*, el consumible *sujeto* de la sociedad de consumo, se ve constreñido a conjurar los significantes que le han faltado en su erección como ser hablante, a invocar esos nombres-del-Padre que pudieran dar continuidad a su existencia en medio de la desorientación general, de la pululación de ofertas significantes y de la falta de garantías de todas ellas. El sujeto se ve forzado a crear los dioses que escuchen sus plegarias y lo hace adoptando significantes que pudieran representarlo, recibiendo de ellos una imaginaria "identidad" de la que está privado porque, en tanto que *otro*, no recibe una palabra ordenadora (ni que emita órdenes ni que ponga orden) de parte del mudo *agente* que es @. A falta de nombre-del-Padre, produce nombres múltiples y pasajeros que lo anclan de manera precaria en el mundo. Se adhiere a S_1 volátiles que él mismo encuentra o inventa y los consagra como dignos de su servidumbre, la de él: jefes de grupo, líderes fundamentalistas, capos de mafia, emblemas nacionales o de colectividades, marcas de prestigio con sus correspondientes logotipos, actividades compartidas (un deporte, un *hobby* o un *lobby*), una particularidad que lo identifica con otros, por ejemplo, la edad, la preferencia sexual, un equipo deportivo, una enfermedad. Internet opera frecuentemente como agente o semblante que se dirige al sujeto y le propone las opciones de significantes uno que lo identificarán socialmente mediante la creación de comunidades virtuales en las que no es necesario poner el cuerpo y donde la imagen puede ser ajustada a voluntad. Él o ella se preguntan "¿Quién soy?" y la respuesta es "Tú puedes elegir quién eres al optar por uno de los significantes de identificación que se te ofrecen. Una vez que escojas tu S_1 sabrás quien eres, tendrás un nombre, un rostro que saldrá en un libro de fácil acceso (*facebook*) y un lugar en

el ciberespacio. Allí podrás vivir, formar parte de una comunidad sin fronteras". El sujeto, atomizado y aislado por los dispositivos que lo excluyen del lazo social, con la estructura familiar debilitada, con la tierra que desaparece debajo de sus pies, con un lugar incierto en la vida de la ciudad, se aferra a identificaciones que satisfacen su necesidad de cumplir con algo o con alguien. Los proveedores de identidades imaginarias se han transformado en significantes que funcionan como S_1 supliendo el defecto en el orden simbólico derivado de la falta de una palabra que lo nombre.

El ejemplo más palpable y radical de esta invitación —cuando no conminación— a decidir sobre la propia identidad adhiriendo a un S_1 es la posibilidad, abierta por la ciencia, de escoger el género al que se pertenece. Ser hombre o ser mujer depende hoy en día de una resolución que puede tomarse sin recabar el acuerdo o el consentimiento de nadie; lo único que hace falta es disponer del dinero para que, entre el endocrinólogo y el cirujano plástico, produzcan los resultados apetecidos por el demandante. De modo tal que el género es una mercancía ofrecida en el hospital y quienes deciden transformar su identidad sexual (y son centenares de miles, pronto millones) pueden esgrimir legítimamente el argumento de la libertad a la que ningún orden coercitivo podría oponerse.[30] Escribe Gherovici: "En Estados Unidos es frecuente que el cambio de sexo sea considerado como una más de las elecciones consumistas del estilo de vida, comparable a hacerse vegetariano o mudarse a una comunidad suburbana" (cit., p. 2). Aunque los "transgeneristas" se oponen a esta visión que estiman reductora de su posición subjetiva, el debate en torno al tema es áspero. Gherovici se pregunta si la frecuencia de las operaciones y la publicidad que se presta al tema de la modificación del género son un signo de libertad en una democracia robusta o si la trivialización del cambio de sexo es un nuevo modo de "normalizar" los problemas correlativos a las dificultades para definir la orienta-

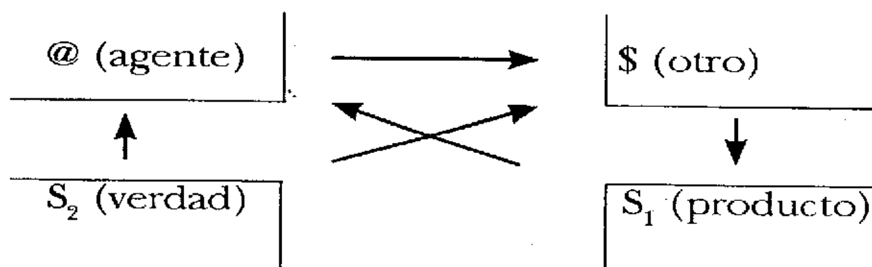
[30] Patricia Gherovici, *Please Select your Gender. From the Invention of Histeria to the Democratizing of Transgenderism,* Nueva York y Londres, Routledge, 2010. Se trata de una obra esencial en la que se replantea el problema del género y el sexo en la perpectiva psicoanalítica lacaniana a la luz de las condiciones científicas y políticas presentes por la aparición del nuevo "discurso de los mercados" como contrapuesto al discurso capitalista. La autora plantea con rigor la ecuación entre mercantilización y democratización: si algo puede comprarse y venderse y está al alcance de cualquiera ¿por qué privarse de hacerlo?

ción de género y la "solución" quirúrgico-hormonal es una medida paliativa que, gracias a la tecnología, puede esconder y disimular los problemas reales intrínsecos a cualquier definición de la identidad sexual. ¿Es la cirugía genital un modo de corregir un "error de la naturaleza" o es un "pasaje al acto" con consecuencias irreversibles que, lejos de liberar al sujeto, lo esclavizan a coerciones de nuevo cuño? La situación no es muy distinta de la que se plantea con las drogas narcotizantes: ¿ejerce el sujeto su libertad al recurrir a ellas o, por el contrario, es ese recurso una manera de no plantearse los problemas de la existencia en medio de situaciones conflictivas, de no escuchar a lo que dentro de él clama por hacerse oír?

Es hora de regresar a las ya canónicas formulaciones de Lyotard:[31] se ha pasado de la era de los "grandes relatos" que marcaban ordenamientos precisos y válidos para la colectividad, de la era de los ideales con sus correspondientes mayúsculas: Dios, Patria, Partido, Nación, Raza, Causa, cada uno de los cuales implicaba un S_1, significante amo unificante, a la proliferación desbordada de los "pequeños relatos" de corte propagandístico que incitan al consumo de (in)diferentes mercancías e ideologías con sus grupúsculos de adeptos que pueden prescribir modos de pensar y decretar prohibiciones de ciertas actividades que están proscritas o son alentadas en el grupúsculo vecino. Se ha pasado de la congregación (grey) a la dispersión, de la masa al átomo. ***El producto en el discurso del mercado es el que hace el sujeto "escogiendo" sus significantes amo*** **(S_1)**, elevando imágenes a la dignidad del significante. Esto se indica en la estructura como un vector vertical descendente ($\downarrow$) en la mitad derecha de la fórmula que va desde el lugar del *goce* $\llcorner$, de \$, al lugar del *plus de gozar* $\ulcorner$ S_1.

Después de esta serie de consideraciones que nos permitieron ubicar al agente, al otro, a la verdad y a la producción, podemos ya establecer la estructura con la combinación de los cuatro matemas lacanianos tal y como los hemos localizado para dar cuenta de los discursos. Tenemos, así, el *discurso de los mercados*:

[31] Jean-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Barcelona, Cátedra, 1989. Traducción de M. Antolín.



¡Qué resultado desconcertante! No hemos desembocado en alguna de las diecinueve fórmulas vacantes después de haber dado el paso en falso de reconocer por un momento —y luego, en definitiva, descartar— al 'discurso capitalista' como "quinto" dentro de la posibilidad combinatoria de los cuatro elementos. Hemos caído inesperadamente en un discurso que ya conocíamos, justamente aquel que define nuestra propia acción y nuestro propio lugar como psicoanalistas. ***La fórmula del "discurso de los mercados"*** *es la que ya conocíamos y había sido escrita por Lacan como* ***"discurso del psicoanalista"***. ¿Cómo es que la estructura de ambos discursos, el de los mercados y el del psicoanalista, acaba por ser la misma? ¿Qué semejanzas puede haber y qué diferencias permitirían distinguir a las dos modalidades en las que el objeto @ ocupa el lugar del *semblante* y cuya fórmula es la misma?

Tenemos que apresurarnos a aclarar: las correspondencias de los cuatro matemas ocupando los mismos lugares en las dos fórmulas genera una *identidad* gráfica entre ambas, pero ello no significa una identidad de los elementos subsumidos por el matema. No siendo los mismos los valores de S_1, S_2, $ y @, lo que queda manifiesto en la fórmula es una igualdad de las relaciones entre ellos: es lo que desde Aristóteles se conoce como *analogía*. La fórmula clásica de la proporción: *a : b :: c : d*, no dice nada de los valores que en cada caso asumen *a, b, c* y *d*.

Semejanzas

Seguiré el mismo orden que en la exposición de los elementos de la fórmula.

a] El *agente* o *semblante*. Tanto los servomecanismos que representan al agente en el discurso de los mercados como el psicoanalista actúan desde un lugar desubjetivado, hacen *semblante* de ser "nadie", de ser emisores de un discurso sin palabras, de blanquear y de des-

vanecer sus determinaciones personales y su deseo. Ninguno de los dos dice "querer" algo y ambos hacen de su deseo una incógnita que aquel a quien se dirigen, el *otro,* el sujeto del *goce,* en uno y otro caso, trata de develar. "Tú eres quien formula la demanda y yo te ofrezco mis servicios." Por otra parte, tanto el analista como el mercado "histerizan" al otro e introducen el discurso de la histeria tanto en el analizante como en el consumidor. Se ofrecen para satisfacer la demanda pero, al no hacerlo, hacen surgir el espacio del deseo. Los dos se presentan como mercancías y tal vez pueda pensarse también al psicoanalista como un "servomecanismo" cuyo deseo es que se haga uso de él por medio del despliegue del fantasma, es decir, de las distintas posiciones que el sujeto ($) puede adoptar ante el objeto @. Hay un *mode d'emploi*[32] (manual de instrucciones de uso) del psicoanalista que consiste en cumplir hasta donde se pueda con la regla fundamental que él enuncia al iniciar un análisis. Necesariamente también uno y otro, los dos semblantes de @, fijan un precio por su servicio, un servicio donde la oferta precede a la demanda pero que sólo puede ponerse en movimiento si la demanda permite fundar un contrato de prestaciones recíprocas. "¿Qué (me) quieres?" es la pregunta que tanto el sujeto en análisis como el usuario del servomecanismo se hacen y tratan de responder con relación a esa "cosa" que se presenta ante ellos despersonalizada, haciendo semblante de ser causa del deseo. Las (no) respuestas a la demanda, esto es, la imposible satisfacción, confrontan al sujeto con lo real de su fantasma por el rodeo de lo imaginario. El analista asume el lugar del sujeto supuesto saber aunque su deseo de analista está advertido de que esa figura que adopta será por fuerza decepcionante pues carece del saber que se le atribuye y que él no puede ser la "cosa en sí" sino un *semblante* del objeto que pretende ser.

El producto tecnocientífico, el *gadget,* por su parte, se anuncia como un "servo-mecanismo" (siervo, terapeuta y *pharmakon*) que realizará el fantasma pero está también destinado a decepcionar y a una pronta decadencia después de haber cumplido con la aspiración fantasmática de completar al sujeto negando su falta, después de haberlo maravillado con la exhibición de sus posibilidades "falotécnicas". ¿Cuál es el anciano que no recuerda su

[32] Valga como homenaje a Georges Perec. Cf. *La vie: mode d'emploi,* París, Hachette, 1978.

fascinación ante un nuevo aparato de radio o su primera televisión en blanco y negro? ¿O, en el terreno de la ficción hecha mito, quién no ha vivido la experiencia del coronel Aureliano Buendía cuando su padre lo llevó a conocer el hielo?[33]

b] El *otro,* el que se instala en el lugar del *goce*: tanto los mercados como el psicoanalista se dirigen al sujeto y le ofrecen una "sustancia" que podrá consumir, una respuesta a su pregunta "¿qué me falta?", un consuelo para su impotencia, un alivio para su síntoma; en síntesis, un soporte para su transferencia. Dulcamara, en la ópera de Donizetti, vende al iluso campesino el "elixir de amor", remedio de la castración; el sujeto, el Namorino enamorado, es invitado a pagar el precio. El requisito para esta transacción es que el sujeto admita su falta y su anhelo de ese goce que, cree él, es el de los demás consumidores, el del Otro. Ambos, el objeto tecnocientífico y el psicoanalista, incitan a trabajar y a producir al sujeto de la demanda pulsional que es colocado en el gozante lugar de "*otro*": @ → $

c] el *producto,* el *plus de gozar*: hemos visto que en los dos casos se trata de la entronización de significantes uno $\ulcorner$ S_1, de rasgos que proveen al sujeto de una "identidad" y de una orientación que le marcan su lugar en el mundo. El "... *donc je suis*" no puede fundarse hoy, como en los tiempos de Descartes —albores del capitalismo— en el "*je pense*". Es un hecho indiscutible y aun desde antes de que Lacan lo enunciase que "soy donde no pienso y pienso donde no soy". Adorar

[33] Un gran amigo, un interlocutor privilegiado, Daniel Koren, me formula dos objeciones de peso y a las dos debo considerarlas en los momentos correspondientes de mi discurso. Éste es el momento para la primera de ellas. Textualmente dice Koren: "Lo esencial es que estos objetos-mercancías ofrecidos por el mercado no pueden equipararse al objeto @, no son causa del deseo; se proponen como respuestas al deseo y no como causa. No es que falten, es que sobran". Mi respuesta, no definitiva pues la objeción es ciertamente válida, es que lo ofrecido no es lo deseado sino un cebo (*leurre*) para el deseo. El paraíso prometido por el flamante servomecanismo, por la droga milagrosa que acabará con la angustia o la depresión, por la mercancía en general, motiva una *demanda* que es, como dice Koren, algo propuesto como respuesta a ese deseo y que acabará por mostrar su vana pretensión de cubrir la falta (φ) y, por lo tanto, acabará por sostener incólume al deseo. Coincido con mi amigo: "no es que falten; es que sobran"... tal como corresponde a los objetos que satisfacen demandas y dejan abierta la hiancia del deseo: sobran y por ello son equivalentes a la plusvalía en el capitalismo: son excesos, plus, *plus de gozar.* De tal modo el servomecanismo se transforma en un *semblante* del *plus de gozar*, un lugarteniente del objeto @ para siempre separado del sujeto como lo muestra la fórmula del fantasma: $ ◇ @.

a Dios, obedecer al Rey, al Estado o al Partido fueron durante siglos las claves de la "identidad psicosocial" del hombre occidental, desconocedor de sus servidumbres. ¿Habrá un cimiento sólido para el ser en el "Tengo...", en el "Yo manejo...", en el "Puedo, gracias a mis muletas tecnológicas...", en el "Me parezco a...", en el "Estoy en el roster de los...", en afirmar: "Soy un discípulo de..., un creyente en..., un miembro de..., un consumidor de..."? Esas y muchas más son las respuestas que ofrece el discurso de los mercados al sujeto huérfano de Padre.

El psicoanalista ofrece también al sujeto la posibilidad de producir sus S_1. El *plus de gozar* del sujeto está, en ambos casos, en la elección o en la producción del significante amo. ¿Son los mismos significantes los que produce el analizante que los que ofrecen los mercados? Creemos que no; es por eso que postergamos su exposición para más adelante, cuando veamos la esencia del isomorfismo entre las dos estructuras discursivas, la del psicoanalista y la del mercado. Constataremos que tal esencia reside no tanto en lo que se parecen como en aquello que las distingue. El discurso del analista no es igual al discurso de los mercados: es su alternativa.

d] Finalmente, la *verdad* que se ubica siempre en el lugar de abajo y a la izquierda en la estructura del discurso: para el mercado y para el psicoanálisis ese sitio corresponde al S_2 ⏋, el saber. Un saber que está materializado pero que no puede leerse en los *gadgets* tecnológicos, *lathouses*, semblantes del objeto @ que "sirven" a su usuario. Un buen ejemplo de la escritura visible pero ilegible para el ojo es la del código de barras. También es el saber lo que el sujeto supone en el analista, el saber del inconsciente, algo que no se sabe y que es, en última instancia *imposible* de saber, esa cadena significante que insiste y que gradualmente irá revelándose, con los límites impuestos por tener que *decirse*, a partir de las incitaciones que provienen de las palabras y los actos del analista. El analizante, ese otro a quien se dirige el semblante de @ ⏌ → ⎣ $ habla (*goza*) y al oírse encuentra que su propia cadena de asociaciones "libres" es una pregunta acerca de quién lo profiere, quién es ese "yo", formación imaginaria, que ocupa su lugar y habla en su nombre. Cumple con una injunción formulada desde S_2 ⏋, la verdad, el saber insabido (vector diagonal ascendente ↗ que va desde ⏋ hacia ⎣) y produce (↓) ⎡ S_1.

El valor de una analogía, insistamos, reside no tanto en las relacio-

nes que permite aprehender entre dos entidades sino, y mucho más, en aquello que las diferencia. Comprobamos ahora que la estructura del discurso (los cuatro matemas, los cuatro lugares) es la misma en el caso del mercado y en el caso del psicoanalista. No por ello cabe confundirlos y se impone destacar las diferencias que acaban por ser diferendos, que terminan por producir una opción disyuntiva.

Diferencias

Primero, en cuanto al *agente*: el objeto tecnológico no sabe que no sabe y tiene a la mano todas las respuestas que su diseño le permite dar; tampoco puede discriminar entre los individuos que lo manejan, más allá de las contraseñas que permiten acceder a su funcionamiento. Reconoce claves de acceso, no sujetos; no distingue entre sus usuarios: es indiferente a la subjetividad y al deseo de quien se sirve de él. Su "memoria" es casi ilimitada y su accionar no sabe de actos fallidos. La "objetividad" de su operación es absoluta y no admite "vacilaciones calculadas de la neutralidad". El aparato no responde; obedece en la medida de las posibilidades que le permite su *software*.

El agente del acto analítico, en cambio, es formado en un largo proceso de "cocción" subjetiva, en un proceso de despojamiento progresivo y siempre inacabado de lo imaginario y fantasmático en el arduo análisis del analista, en una laboriosa integración al saber para reconocer que no hay saber que no sea semblante de una verdad que está más allá de las posibilidades del lenguaje. El analista, si algo sabe, es que no sabe y que habrá de actuar no con su saber sino con su ignorancia. Se niega a injertar un supuesto saber en la ignorancia de quien lo interroga y no accede a satisfacer las demandas del otro al que dirige su acto (@ → $). Mientras que *el servomecanismo* está constante e incansablemente a la disposición de su propietario, *el analista*, dueño de su tiempo y de la fijación del valor y del precio de su trabajo, suspende constantemente, posterga *sine die* y refrena el acceso a su supuesto saber. Lo más importante: mientras que ese semblante de @ que es el servomecanismo es incapaz de distinguir entre la demanda y el deseo, el otro, el analista, sostiene la constante disociación de ambos y se niega a confundir los dos planos, haciendo de la demanda una pregunta y un cuestionamiento del deseo que la

subtiende. En su mecánica neutralidad el objeto técnológico no tiene deseo mientras que el analista no da un paso sino en función de su deseo aunque mantiene el semblante de no tenerlo (se abstiene de formular otras demandas que las del cumplimiento de la regla y el pago de las sesiones) y permite e incluso, con sus actos, instiga a que el analizante se interrogue acerca de ese deseo del Otro que le resulta enigmático. El psicoanalista responde y, las más de las veces, lo hace con su silencio.

Segundo. El "*otro*" en el lugar del *goce*: el sujeto $, está comandado por las indicaciones "interactivas" que proceden del "aparato" que pretende "manejar". El sujeto pone al servomecanismo para que opere, pero las condiciones de su *mode d'emploi* están determinadas por el saber incorporado en ese agente. El saber del que se trata, ocupando el lugar de la *verdad* es el de la ciencia para el *gadget* en el discurso de los mercados y el saber "insabible" del inconsciente en el discurso del psicoanalista. La respuesta que se espera del objeto técnico (el guiado por control remoto, el psicofármaco, la semilla transgénica, etc.) es una que no implica para quien hace el pedido la necesidad ni la conveniencia de una modificación en su posición subjetiva; el "aparato" es meramente un sirviente al que se pretende hacerle obedecer.

La demanda de análisis supone, por el contrario, la expectativa de acabar con el sufrimiento por la virtud de un nuevo saber que podrá despuntar en la experiencia analítica y que hará del sujeto alguien distinto del que antes era. La relación con el robot y sus sucedáneos es utilitaria y quien recurre a él pretende mantener una vinculación puramente racional en el sentido de "me sirves o no me sirves y si no me sirves te arrojo con los demás objetos de los que antes me he desprendido para cambiarte por uno que responda mejor y más rápidamente a mis demandas". La "transferencia" del usuario depende, pues, de la satisfacción de las demandas. Distinto es el vínculo entre el analizante y el semblante de objeto @ que es el analista. La dimensión que sostiene el encuentro es justamente la *no* satisfacción de las demandas, la *no* respuesta a las preguntas, la oportuna denuncia de la ilusión de la idealización, la reserva en cuanto a cumplir con la función de *placebo* que caracteriza al objeto técnico. ¿Cuál es la respuesta del sujeto ante esta no disponibilidad, ante la postergación, ante la no satisfacción, ante el enigma del deseo? Paradójicamente

es... el amor. Si hay análisis, es imposible "servirse" del analista. La servidumbre del gozante está excluida... para el uno y para el otro de los dos *partenaires* del encuentro analítico, para quien está en el lugar de *semblante* de @ y para quien, sometiéndose a sus intimaciones, ocupa el lugar del *goce*.

Tercero. Vayamos ahora al *producto*, al *plus de gozar*, que son $\ulcorner$ S_1, significantes amo. Por un lado, el objeto técnico, en sus diferentes modalidades, induce, como ya vimos, identificaciones colectivas con un sustituto del nombre-del-Padre que no es el significante que representa al sujeto sino una cosa: algo que "hace falta" al personaje encarnado por el usuario que vacila entre infinitas posibilidades virtuales, opciones propuestas por el "menú". ¿En qué se parecen los integrantes de la masa de individuos atomizados y dispersos? En que todos quieren ser diferentes y distinguidos como tales. El cantante de rock, el maestro reconocido, el psicoanalista, el jefe de la banda de delincuentes, el ídolo del deporte, el dictador sanguinario, el predicador evangélico, asimilan, reúnen en un conjunto heteróclito, a todos los que se empeñan en encontrar un modelo de vida y que aspiran a cubrir el vacío del que proceden por la no inscripción del nombre-del-Padre, por el fracaso de la metáfora paterna que representa y a la vez obtura el deseo de la madre. El significante amo (S_1) colectivizado (el *Führer*) era el artífice de las masas en la propuesta de Freud de 1921. Los sujetos llegan a ser "uno", uno cada uno, uno que se cuenta como uno, aceptando la sumisión al significante uno, amo.

¿Y en el análisis? También hay producción de significantes uno, pero, en este caso, el significante no colectiviza sino que apunta —tal es el deseo del analista— a *la diferencia absoluta,*[34] es decir, la singularidad irreductible del sujeto, aquello por lo cual él es como es y, por lo tanto, no es como nadie. Ser uno que es como nadie (como nadie más) es identificarse con el síntoma, aceptar el riesgo de la locura. Las identificaciones colectivas son formaciones fantasmáticas y ellas son las ofrecidas por los emblemas congregantes que terminan en la masificación. La "diferencia absoluta" es el resultado del atravesamiento (*affranchisement*) del fantasma, de ir más allá de él, de emanciparse de las servidumbres que él impone en el terreno de lo

[34] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* París, Seuil, 1973, p. 248.

imaginario. Por esta identificación con el significante de su diferencia el sujeto sabe cómo ser sin necesidad de "ser como".

Cuarto. En último término, en el lugar de la *verdad,* abajo y a la izquierda en la fórmula, el saber ┐ (S_2). El agente en el discurso del mercado es el objeto o el equipo técnico: el reloj, el panóptico (o su equivalente, la videocámara oculta), el "ansiolítico", etc., que nada sabe del proceso que lo formó ni del saber científico, histórico, contingente, que conlleva. El trabajo simbólico de la ciencia, subyacente al objeto, *built in* en él, es la verdad del agente del discurso del mercado que desconoce ese saber que preside a su construcción. No se trata de un saber reprimido sino de un saber incorporado en la estructura material de esa "cosa que sirve" a un sujeto. Su funcionamiento está completamente sometido a la razón mercantil e instrumental. Lo "irracional" en el servomecanismo es el (incalculable) goce que anima al usuario.

Muy distinta y hasta contraria es la función del saber como verdad del discurso del analista. Es también un saber que no se sabe; es una apuesta al despliegue de un saber por venir, el de lo reprimido en el sentido freudiano y también el de lo imposible de saber, el deseo del Otro que preexiste tanto al analista como al analizante. Hablamos de esa piedra fundamental del sujeto que también es freudiana en su origen y que llamamos "represión originaria". Hay pues, en el saber del analista, dos componentes, el de la *impotencia,* capaz de ser rebasada (*aufgehoben*), y el de la *imposibilidad* que constituye el límite de todo saber, núcleo de la verdad y del ser (*Kern unseres Wesen*), lo real inaccesible al símbolo, imposible de incluir en la cadena significante. El saber en el psicoanálisis se construye alrededor de un centro que es lo imposible de saber.

Analogía formal y oposición excluyente

Hemos intentado elaborar los rasgos comunes y los diferenciales en esta inquietante analogía entre el discurso del analista, tal como lo formuló Lacan a fines de los años sesenta del siglo pasado, y un nuevo discurso, el de los mercados, que parece destinado a ser dominante en las formaciones sociales de las primeras décadas del nuevo siglo.

Lacan comenzó por caracterizar al discurso del amo como matriz

de los cuatro discursos canónicos (el del amo y los otros tres) y, luego, propuso una modificación que es el "discurso capitalista" cuya pertinencia discutimos y acabamos por asimilar al discurso universitario. Pese a la novedosa referencia al amo capitalista, los discursos seguían siendo cuatro. En la continuación de nuestro trabajo, siguiendo también una premonición de Lacan que fue ignorada o soslayada por sus discípulos, hicimos lugar a un nuevo discurso, el de los mercados, que no sería ni un "quinto" ni mucho menos un "sexto" discurso sino una variante que se agrega a las anteriores y que tiene la misma estructura que el discurso del analista aunque sus funciones sean opuestas.

Sostendremos que los indicadores de este desplazamiento de los agentes (del amo al capitalista, del capitalista a los mercados) deben buscarse en la historia de los modos de producción en occidente y, muy especialmente, en el sustrato "racional" de cada uno de los tres, en el pasaje gradual y progresivo de la ideología dogmática y pontificial del feudalismo a la liberal democrática individualista producto de la industria y de las revoluciones burguesas y de ésta a la neoliberal[35] anárquica, indiferenciada e indiferente a los destinos del sujeto que correspode al imperio de máquinas que se manejan a sí mismas. O, en los términos de Foucault y Deleuze que pronto analizaremos, el tránsito de las sociedades de soberanía a las sociedades disciplinarias y de éstas a las sociedades de control. El nuevo discurso corresponde a las novedades de la vida social que Lacan[36] observaba y podía presagiar que seguirían desarrollándose debido al progreso avasallador de las ciencias que conducirían —tal era su ominoso presagio— a un incremento de los procesos de segregación y a un futuro de campos de concentración por el camino de los mercados unificados y de las comunidades económicas celosas de sus prerrogativas.

Es moneda corriente hablar del "pesimismo" de Freud en los últimos años de su vida. Puede decirse lo mismo de Lacan, pero nosotros preferimos hablar de "realismo", de despojo y rechazo de las ilusiones ante la fluctuante y siempre imprevisible marcha de la historia. Después de la conferencia de Milán de 1972 donde escribió la fórmula del discurso capitalista, sus discípulos se dedicaron a la exégesis y,

35 Cf. M. Foucault [Cours du 7, 14 et 21 février de1979], *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 2004, pp. 105-190..

36 J. Lacan, "Proposition du 9 octobre 1967", en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, p. 243.

como nosotros aquí, al comentario crítico de esa fórmula. Pero pasó inadvertido el ominoso augurio lacaniano, formulado ese mismo día, de un discurso en ciernes, no ya advenido sino por venir, un discurso que haría vanas sus formulaciones sobre el psicoanálisis y su propia enseñanza, un discurso que incluso recibió de él una denominación: PS o PST, un discurso de la *peste, apestoso,* sirviente y coronación del discurso capitalista que nadie sabe adónde puede conducir. PS o PST ¿no es acaso también *"post"*? Un discurso del cual comentó, a modo de profecía, que estaría "totalmente consagrado al servicio del discurso capitalista" y que vendría a sustituir, a silenciar "mi discurso... el discurso analítico". Postcapitalista, postindustrial, alternativa del discurso analítico por él promovido, este *discurso de los mercados* que tiene la misma escritura que el discurso analítico y que plantea una oposición de fierro: o el psicoanálisis o la dominación del objeto tecnocientífico con forclusión del sujeto que queda reducido a tener que elegir entre diferentes significantes amo, todos ellos ofrecidos, propuestos, impuestos por el Otro.[37]

[37] Es el momento de hacer lugar a la segunda objeción de mi amigo Daniel Koren. Nuevamente cito, para no traicionarlo, sus atinadas palabras: "Epistemológicamente hablando, la asimilación discurso del mercado-discurso del analista me parece muy riesgosa. ¿De qué nos sirve una formulación como la de Lacan si nos permite decir exactamente una cosa y su exacto contrario? ¿No crees que en ese caso cada vez que se escriba el algoritmo habría que precisar que se trata del discurso del mercado **O** del discurso del analista, agregando esa lista de diferencias que desarrollas hacia el final de tu artículo? Me parece contraproducente".

Agradezco la observación y en mucho coincido con Koren: el señalamiento de esta homología estructural es riesgosa y puede dar lugar a malentendidos, el mayor de los cuales sería asimilar ambos discursos, hacerlos sinónimos. Sin embargo, "epistemológicamente", el problema es si tal analogía es pertinente o no, si no lo es, hay que descartarla; si sí lo es, hay que asumir los riesgos y formular las advertencias (*caveats*) que sean necesarias. Lo que está en juego —creo— son los dos modos de considerar la conjunción disyuntiva "*O*" que mi amigo subraya: *vel* y *aut*. Nuestra conjunción "o" puede ser "incluyente" indicando un mismo contenido semántico ("Walter Scott **o** el autor de Waverley" —sabemos que no hay identidad entre las dos expresiones pero ambas pueden usarse de modo intercambiable) o puede ser excluyente ("la casa que heredará mi padre será para mí **o** para mi hermano"). Un tratamiento completo de los problemas lógicos involucrados se encuentra en <http://plato.stanford.edu/entries/disjunction/>. Insistiré en que la oposición entre el "discurso analítico" y el "de los mercados" es *excluyente*. En tal caso los "riesgos" asumidos se transforman en una ventaja: "o la satisfacción de las demandas que soslayan el deseo o el psicoanálisis que lo coloca en el centro de su discurso", "entre el deseo y el goce, o el amor o la angustia", "o la producción de S_1 en el campo de lo simbólico que lleva a la diferencia absoluta,

Estas consideraciones podrían auxiliar en la comprensión de ciertos rasgos de la subjetividad tal como se presentan ante nuestra escucha bajo la forma de nuevas a-dicciones, la supresión de la palabra por la sumisión a la panoplia de los servomecanismos que crece sin pausas: sustancias químicas, artefactos incorporados al cuerpo que acaban en la producción de *cyborgs*, aditamentos tecnológicos como los videojuegos o el casino global de las bolsas de valores y las apuestas internetales.

Hemos hablado del "pesimismo realista" de Lacan. Es interesante agregar que, la última vez que habló del "discurso capitalista", cerró el tema con una nota que podemos considerar vagamente "optimista" al insinuar que el discurso analítico podría servir de valla al nuevo orden económico mundial que se iba perfilando. De todos modos queda en nosotros la sospecha de la adopción por parte de Lacan de una actitud conciliatoria a la vez que "militante", demagógica quizás, ante el posible desánimo de sus discípulos, abrumados por tantas premoniciones funestas referidas a los "progresos de la ciencia" y sus consecuencias políticas:[38] Dijo entonces:

> Es un hecho que al detectar, en el sentido del discurso capitalista, la plusvalía como un mecanismo esencial, Marx confirió de una vez por todas al discurso del amo una consistencia y un poderío del que aún no habéis terminado de extraer los resultados. Quiero decir que es absolutamente cierto que el capitalismo de estado, el que reina en la Unión Soviética, nos mostrará en lo sucesivo que hay todo el interés para que el discurso del amo sepa lo que hace. Y es evidentemente algo cuyo advenimiento tiene su propio peso, pero de todos modos no carece, en mi parecer, de gran importancia que, en cuanto le concierne, el discurso psicoanalítico no solamente tome cuerpo, sino que haya, desde ya, tomado cuerpo, quiéranlo o no, y que este congreso sea un testigo del hecho de que por fin hay un interés, un interés universal poderoso, en que este discurso se sostenga —para ello no es forzoso que los psicoanalistas mismos hayan tomado conciencia para que, desde ya, eso funcione.

---

propia del psicoanálisis, o, *por el contrario*, una producción fantasmática de falsos S_1 que borra las diferencias asimilando a los sujetos en torno a los significantes del Otro y confiriendo falsas identidades, propia del discurso de los mercados", etc. Ante el goce de la compulsión repetitiva: "**o**" el psicoanálisis "**o**" la devoración por el discurso de los servomecanismos cuya red ensambla a los mercados.

[38] J. Lacan, "Intervention dans la séance 'Sur la passe' du 3 novembre de 1973", Lettres de l'École freudienne, núm. 15, 1975. pp. 185-193.

Conviene reproducir el enunciado completo, mostrando la articulación de ese párrafo con el anterior, tal como fueron publicados:[39]

Podemos afirmar que estos enunciados finales de Lacan sobre el discurso capitalista son congruentes con nuestro planteo de la oposición disyuntiva y se transforman en un imperativo ético para los psicoanalistas: es imperioso sostener el discurso psicoanalítico pues es ¿la única? alternativa viable frente a la globalización de la peste.

[39] Enunciado completo, en el original francés, sin siquiera intentar la traducción, tal como: "Quelqu'un a, plusieurs, beaucoup, enfin, je ne pense pas tous ici seraient en état de faire comme il y a été fait tout à l'heure directement allusion, à mes dits quadripodes; si, évidemment, j'ai pu, de ces quadripodes et de leur rotation, spécifier d'une certaine façon le discours du maître, et je dois dire d'autres discours, j'en ai distingué, notamment le discours universitaire en tant qu'il est distinct du discours scientifique, ça n'est évidemment quelque chose qui n'a pu être construit, qui n'a pu être pensé, qu'à partir du discours analytique; s'il n'y avait pas de discours analytique, je n'aurais évidemment pas pu, je n'aurais jamais pensé le discours du maître comme simplement un certain type, un certain mode de cristallisation de ce qui fait en somme le fond de notre expérience, à savoir la structure même de l'inconscient; personne n'avait songé à y référer le discours du maître lui-même, mais il est singulier, il est remarquable —il m'a surpris moi-même, n'est-ce pas?— qu'en somme, ce soit arrivé à donner là un poids, un sens, une nécessité, sous le terme de «plus-de-jouir», à ce que dans un discours du maître bien spécial, le discours capitaliste, Marx avait su isoler, détecter comme en étant le ressort, le ressort majeur, à savoir la plus-value —il ne s'agit pas du discours du maître comme tel, mais d'une certaine variété de ce discours, le discours dit capitaliste, qui ne s'en distingue qu'à un tout petit changement dans l'ordre des lettres, les miennes.

C'est un fait qu'en détectant, dans le sens du discours capitaliste, la plus-value comme un ressort essentiel, Marx a tout d'un coup conféré une consistance et une puissance au discours du maître dont vous n'avez pas fini de voir les résultats, je veux dire qu'il est absolument certain que le capitalisme d'état, qui est celui qui règne en URSS, nous montrera dans la suite qu'il y a tout intérêt à ce que le discours du maître sache ce qu'il fait. Et c'est évidemment quelque chose dont l'avènement a son poids propre, mais, quand même, il n'est, à mes yeux, pas du tout sans intérêt qu'en ce qui le concerne, le discours psychanalytique, non seulement prenne corps, mais ait d'ores et déjà pris corps, que vous le vouliez ou pas, et que ce congrès soit un témoin du fait qu'enfin il y a un intérêt, un intérêt universel puissant, à ce que ce discours se maintienne —là, il n'est pas forcé que les psychanalystes eux-mêmes en aient pris conscience pour que déjà, ça fonctionne".

8. REVISIÓN Y REPLANTEO DE LOS DISCURSOS EN SU RELACIÓN CON LOS DISPOSITIVOS

Hemos asentado una serie de proposiciones y llegado es el momento de revisarlas. En primer lugar, partiendo de los instrumentos técnicos utilizados en la historia de la humanidad, desde el fuego, el primero en la perspectiva del mito (Prometeo), hasta los más rebuscados equipos de la investigación científica contemporánea, pasando por los relojes y las distintas formas de la "máquina", definimos un primer objeto de estudio: el de los "*servomecanismos*", estas "extensiones del (cuerpo del) hombre" que están presentes en todas las culturas y en todas las épocas.

Vimos luego que estos instrumentos (o "medios", *media*) se agrupan en conjuntos y constituyen complejos técnicos y administrativos que, en cada formación económico-social, están íntimamente articulados entre sí por medio de regulaciones legales emanadas del "poder" y responden a los intereses del amo en turno. Los servomecanismos funcionan en el seno de instituciones en las que se despliegan luchas tácticas y estratégicas por el control de sus "servicios". De acuerdo con Foucault y Deleuze sostuvimos que estos complejos técnico-institucionales pueden ser caracterizados como "*dispositivos*" y que es difícil dar una definición estricta de los mismos (de hecho, nadie los definió) al mismo tiempo que es imposible establecer una lista exhaustiva y empírica de ellos dadas la imprecisión de las fronteras entre los aspectos técnicos y los aspectos discursivos de los dispositivos, siendo unos y otros, por igual, efectos y manifestaciones del lenguaje.

En tercer término, después de los servomecanismos y los dispositivos, tomamos en consideración y aprovechamos para nuestros fines el concepto de "*discurso*" emanado de la enseñanza de Lacan. Los discursos son formas del "vínculo social" y pueden formalizarse en escrituras matemáticas cuyo número es de tan sólo cuatro. Una vez identificados estructuralmente estos cuatro discursos pudimos distinguir en uno de ellos, el discurso del amo, tres tipos de articulación,

tres formas históricas, que corresponden a tres formas sucesivas de la dominación: *a*] *el amo clásico* con su pareja estructural, el esclavo; *b*] *el amo capitalista* que pone en juego al saber y encuentra su partenaire en el proletario, y *c*] *el amo impersonal de los mercados* que actúa mediante los servomecanismos instrumentales y tiene como contraparte y destinatario al sujeto forcluido por la ciencia. Las indicadas modalidades del discurso del amo son sucesivas y han irrumpido en tres épocas diferentes de la historia pero hoy en día coinciden y subsisten en una misma temporalidad epocal. La coexistencia —no siempre pacífica pero siempre negociada— de los tres discursos del amo permite entender cómo son ellos, en su conflictiva simultaneidad, los que organizan la acción de los diferentes "dispositivos" sociales y el uso que en cada uno de los dispositivos reciben los múltiples "servomecanismos". En otras palabras: son los discursos, los cuatro discursos, tomando en cuenta esas tres formas históricas del amo, los que dan cuenta de la compleja relación entre el sujeto, el poder, el saber y los medios.

En nuestro recorrido debimos tratar incidentalmente con importantes autores que aportaron conceptos cardinales dentro de esta problemática: Heidegger y su noción de *Gestell* (que traducimos como *dispositivo*, uno y único para él) referida al conjunto de la relación de los hombres con la técnica para la explotación de la naturaleza y de los otros hombres; Mumford y McLuhan con su concepción de los "*media*" como un conjunto articulado que integra a todas las prolongaciones protésicas del hombre; Althusser que promovió la idea de "aparatos ideológicos del Estado", bastante próxima a los mencionados "dispositivos" de Foucault, retomados por Deleuze, que permiten el ejercicio y la acción del poder por medios primordialmente no violentos; Giorgio Agamben que extiende de manera descomunal el concepto de dispositivo agregando a esa noción el conjunto de los servomecanismos y, para terminar, Bernard Stiegler que analiza las nuevas condiciones de la vida contemporánea concomitantes al despliegue y al uso generalizado de mecanismos tecnocientíficos de cómputo que culminan en la red global de las computadoras interconectadas, la *web*.

En el día de hoy es Internet el servomecanismo que permite la conservación integral de la memoria (banco de datos omniabarcativo) que determina las maneras en que los sujetos recuerdan e incluso

perciben su realidad. El análisis pormenorizado de estos conceptos lleva a establecer las necesarias diferencias de nivel entre ellos, autoriza una visión de conjunto de las tan difundidas ideas acerca de los cambios que las nuevas tecnologías implican para la vida en las sociedades postindustriales (con el consiguiente incremento del "malestar en la cultura") y obliga a concluir —en medio de esta sensación generalizada de "cambios revolucionarios en la vida"— que nada hay de inédito y que siempre, en todas las épocas, han sido decisivas las condiciones técnicas de la existencia para la subjetivación alienante, cosa que ahora es más clara que nunca dada la avasalladora eficiencia de los servomecanismos propulsados como aplicaciones del saber científico. La especie humana, por obra y gracia del lenguaje, ha sido siempre tecnológica.

SOCIEDADES DE SOBERANÍA Y SOCIEDADES DISCIPLINARIAS. BURROUGHS, DELEUZE Y LAS "SOCIEDADES DE CONTROL"

En este proceso de revisión acabamos por descubrir una coincidencia esencial y hasta ahora no revelada ni relevada de la articulación entre las posiciones de Lacan tal como las hemos expuesto al hacer lugar a la sucesión de los tres discursos del amo y las de Foucault sobre los dispositivos complementadas con deslumbrante claridad por una adición debida a Gilles Deleuze. Para ir sin dilaciones a nuestro tema digamos que Michel Foucault supo hacer una clara distinción entre dos modos de la organización social:

a] las sociedades de soberanía, y

b] las sociedades disciplinarias, a las que Deleuze,[1] siguiendo ideas de W. S. Burroughs,[2] propuso agregar

c] las sociedades de control.

Cuanto debía decirse al respecto fue expuesto de manera magistral por estos investigadores de los mecanismos del poder y por eso

[1] Gilles Deleuze [1990], "Postscriptum sur les sociétés de contrôle", en *Pourparleurs,* París, Minuit, 1990. Traducción al español de José L. Pardo, "Postscriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones,* Valencia, Pre-Textos, 1999, pp. 277-281.

[2] William S. Burroughs, "The limits of control", en *The Adding Machine. Collected Essays.* Londres, John Calder, 1975, pp. 117-121.

nos resultará fácil mostrar que la secuencia de las tres organizaciones de la sociedad (válidas al menos para las sociedades occidentales), regidas por los tres amos sucesivos, coincide plenamente y se ajusta a las observaciones de Lacan sobre la metamorforsis operada por el pasaje del amo clásico al amo capitalista (es decir, de las sociedades *de soberanía* a las *disciplinarias* en Foucault) y que el agregado de Deleuze sobre las *sociedades de control* corresponde a nuestra adición del discurso de los mercados, regidos por los servomecanismos, tercera modalidad del discurso del amo. En síntesis, el esquema propuesto es:

a] Discurso del amo clásico (Lacan) – Sociedades de soberanía (Foucault) – Producción artesanal del libro y las mercancías – Escritura manual.

b] Discurso capitalista (Lacan) – Sociedades disciplinarias (Foucault) – Producción industrial del libro y las mercancías – Escritura impresa.

c] Discurso PST (Lacan) [de los mercados] – Sociedades de control (Deleuze) – Producción cibernética del libro y las mercancías – Escritura virtual.

Consideraremos sucesivamente los tres modos de organización social en relación con las tres modalidades del amo:

a] La "soberanía" es, para Foucault, una forma primitiva de gobierno, un tipo de sociedad y un dispositivo que se contrapone punto por punto y en todos los planos a la modalidad "disciplinaria" que entra en acción después, concretamente después de la Revolución francesa, y la continúa. Desde el imperio romano (persona del Sumo Pontífice) —por no hablar de faraones, emperadores chinos y demás encarnaciones de la autocracia— pero muy claramente a partir de la Edad Media, el pensamiento jurídico occidental ha tenido como centro a la figura magnética del soberano que ejerce la autoridad y es la fuente de las leyes positivas promulgadas en nombre de una entidad trascendental: Dios. En los primeros siglos del Occidente europeo el derecho es derecho real. Las prerrogativas legítimas de la soberanía y su contraparte, la obligación legal de la obediencia, han servido para definir las formas de la dominación tanto en las monarquías administrativas de la época feudal, como en las monarquías parlamentarias instauradas a regañadientes con la llegada de las corrientes políticas liberales. En relación y en lucha contra esas formas de la soberanía se pusieron en marcha las consecuentes revoluciones burguesas de los

siglos XVII y XVIII en Inglaterra, Estados Unidos, Francia y Alemania que instauraron otro esquema en el ejercicio del poder. Su más clara manifestación puede verse en la república burguesa representativa, regida por una constitución que es una sedicente "expresión de la voluntad popular".

En las sociedades de soberanía se manifiesta la presencia constante de la autoridad "real" que se ejerce sobre los bienes, la tierra, los hombres y sus productos. La dominación se ejerce sobre el territorio y las riquezas (el reino). Se trata, en definitiva, de una organización jurídica en la que el derecho se impone (impuestos) verticalmente, desde las alturas hacia la base, en forma dogmática. Los presuntos intereses del pueblo son monopolizados por una entidad inmortal, la monarquía, encarnada en un cuerpo mortal, el del rey, que mantiene la vida del Estado. Después de muchos siglos, con el aumento de la población y de las riquezas y con la incipiente mecanización de la producción, se expande una "clase" de intermediarios que tiene relaciones complejas con el poder central; se multiplican los centros regionales de poder y surgen tensiones entre las ciudades (burgos) y las capitales donde residen los reyes. La nobleza hereditaria deja de ser una manera estable de atribuir y transmitir la autoridad. La toma de decisiones que afectan a la vida pública revela ser "antieconómica", arbitraria, brutal y, a la vez, se hace imperativo poner en marcha procedimientos jurídicos "racionales", codificados, para organizar y disciplinar a las otras clases sociales, incluyendo a la naciente y expansiva clase burguesa. En este sentido entendemos a Foucault:[3] "La disciplina es la otra cara de la democracia".

b] La instauración orgánica del nuevo sistema disciplinario no es cuestión de un día sino que sobreviene paulatinamente a partir de los cambios políticos en la Inglaterra del siglo XVII y se hace palmaria después de la Revolución francesa. En esa perspectiva, puede verse la decapitación de Luis XVI (1791) como el episodio instantáneo y sangriento que simboliza el cambio sin precedentes que se concretará pocos años después con la promulgación del código napoleónico (originalmente "Código Civil de los Franceses" - 1804), complejo corpus de millares de disposiciones jurídicas que llegó a ser el paradigma de las diferentes ordenaciones reglamentarias vigentes a partir

[3] M. Foucault. *Dits et écrits II,* París, Gallimard, 1994, p. 722.

del siglo XIX en los estados nacionales y en las correspondientes sociedades burguesas del mundo occidental. Esos escritos jurídicos son secundarios a cambios exigidos por el nuevo sistema de ejercicio del poder que Foucault designa con el justo nombre de *sociedad disciplinaria.* En el plano de la dominación se traslada la instancia decisiva desde la posesión y administración de la tierra (campos y minas, mares incluso) al dominio de los cuerpos. En la economía política este cambio se refleja, antes aun que en las instituciones gobernantes, en el pasaje de las doctrinas fisiocráticas (la tierra es la fuente de las riquezas) al liberalismo económico (la riqueza proviene del trabajo humano más que de la naturaleza) que se convierte en la teoría hegemónica a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. En las sociedades de soberanía los hombres eran concebidos como apéndices de la tierra de la que, con el sudor de su frente, extraían los bienes necesarios a la supervivencia. En las sociedades disciplinarias, que corresponden a la Revolución industrial y al vuelo sin trabas del capitalismo, los hombres deben ser formados como productores de la plusvalía que permiten la expansión del capital: el siervo de la gleba deja su lugar al proletario que vende su fuerza de trabajo. No se controla ya la tierra (mediante los esclavos y siervos) sino a los hombres "libres" que transforman a las materias primas manejando máquinas que multiplican y potencian la acción del cuerpo. Los mecanismos del poder basados en la herencia y el derecho de la sangre así como en la legitimación de la dominación a través de los organismos eclesiásticos, cede su lugar a la "e-ducación" (*e-ducere,* gobernar desde afuera) por medio de la familia, de su continuación, la escuela ("ya no estás en la casa"), de sus sucesores, el cuartel y la fábrica ("ya no estás en la escuela") y, ocasionalmente, la prisión y el asilo para aplastar con la aplicación violenta de "la fuerza de la ley" a los ocasionales fracasos de esos mecanismos institucionales. Mientras más los cuerpos son sometidos por un sistema de dominación sin escape, más la legislación es "liberal" y "democrática", más se insiste en la igualdad ante la ley y en los derechos del hombre, del ciudadano, de la mujer, del niño.

c] Estas "sociedades disciplinarias" han configurado el modelo dominante de cuerpos y conciencias que hemos conocido hasta fines del siglo XX. Ellas han encontrado (segregado) un sistema de racionalizaciones de su acción en las llamadas "ciencias sociales". Como dice Deleuze ellas no son, sin embargo, nuestro presente sino lo que

estamos dejando de ser (*Postscriptum*, cit., p. 277). Ahora no es necesario controlar y disciplinar a los cuerpos pues, mediante los implementos técnicos, esos procedimientos autoritarios de gobierno, esos "dispositivos", se hacen internos y los controles se ejercen desde afuera a través de servomecanismos dotados de funciones "sensitivas" y "motoras" que captan el estado de los organismos vivientes y los coaccionan para la realización oportuna de ciertas acciones "imperativas". El individuo es perfecta y constantemente localizable en el tiempo y el espacio sin necesidad de una vigilancia física ejercida sobre él ni de muros que lo encierren: la electrónica puede hacerse cargo de la tarea. La dominación se inyecta por vía audiovisual, la memoria histórica se construye y se manipula desde satélites que orbitan fuera de la atmósfera y los cambios necesarios en la subjetividad pueden ser sometidos al cálculo mediante la industria farmacéutica, la ingeniería genética, la inserción de microchips en el cuerpo y en el cerebro, la regulación del tiempo libre y sus actividades, el conocimiento por parte de empresas monopólicas (el guglopolio) de lo que cada uno lee, compra, gusta, rechaza, dialoga, escribe, habita, come y hace el amor e incluso lo que podría pensar antes de tomar una decisión hasta llegar a la manipulación de la actividad productiva en el propio hogar, sin necesidad de la escuela, de la fábrica o del cuartel. La vigilancia y la manifestación ostensible del poder ya no son necesarias. Las sociedades disciplinarias dejan su lugar a las nuevas sociedades del control. ¿Estamos ante un "progreso" o ante un reforzamiento subrepticio y más peligroso de lo mismo? Deleuze no se atreve —y tampoco nosotros— a zanjar la cuestión:

No cabe comparar para decidir cuál de los dos regímenes es más duro o más tolerable, ya que tanto las liberaciones como las sumisiones han de ser afrontadas en cada uno de ellos a su modo. Así, por ejemplo, en la crisis del hospital como medio de encierro, es posible que la sectorización, los hospitales de día o la asistencia domiciliaria hayan supuesto en un principio nuevas libertades; ello no obstante, participan igualmente de mecanismos de control que nada tienen que envidiar a los más terribles encierros. No hay lugar para el temor ni para la esperanza, sólo cabe buscar nuevas armas (cit., p. 278).

Para repasar por la tripartición de las formas históricas de la dominación:

a] Las *sociedades de soberanía* que corresponden a nuestra caracterización (y a la lacaniana) del amo clásico operaban con máquinas simples: palancas, poleas, relojes, tornos, telares, norias, operados por los brazos y las fuerzas musculares de hombres y brutos. ¿En qué medida esos "medios de producción" determinaban la organización social o eran determinados por ella? La distinción es ociosa: ambos componentes, el técnico y el político, se requieren recíprocamente.

b] Así sucede también con el amo moderno, capitalista, imperante en las sociedades disciplinarias. La sociedad disciplinaria, centrada en la fábrica, trabaja con máquinas de vapor y eléctricas. El productor acaba integrado en la línea de montaje y su tiempo de trabajo es pagado por el salario con primas eventuales por el tiempo extra o la superación en la productividad.

c] Las sociedades de control actúan a través de servomecanismos de un tercer tipo, máquinas informáticas y computadoras que deciden en cada momento y sin intervención del músculo ni del cerebro de nadie, lo que habrá de producirse, las cantidades, las cualidades, los costos y los precios. La información de la marcha de los negocios retroalimenta la producción y la decide sobre bases estadísticas regulando el consumo y determinando los beneficios de los accionistas y de los CEO, los altos gerentes ejecutivos, que regulan los procesos operativos de esas máquinas a las que ellos mismos están sometidos. La elaboración efectiva de los bienes que se consumen pasa a un segundo plano y es con frecuencia derivada al trabajo material hecho en países "subdesarrollados", sede de "mercados emergentes", donde todavía operan los (ahora) arcaicos procedimientos disciplinarios. La creación de riquezas ya no procede de la transformación por el trabajo de las materias primas como sucedía en las dos organizaciones anteriores sino que arma (maquila) productos provenientes de distintas regiones según disposiciones tomadas en centros de poder imposibles de localizar, trasnacionales, y comercializa sus productos a través de la "red" en la que el consumidor no es capaz de poner ni su tacto ni su vista en aquello que compra aunque espera que la mercancía llegue a su casa convenientemente ensamblada y evacuada de todo contacto con las manos del hombre. Se compran y venden ser-

vicios y los costos y las utilidades se depositan en cuentas automáticas de números, de dinero plástico, virtual, inmaterial. Este proceso es ininterrumpido, no descansa ni conoce el sueño o la incertidumbre, el productor y el cliente están "tipificados" y la producción y la oferta van de la mano: "Quien compró este producto, quien pidió esta información, después de hacerlo compró este otro producto, se interesó en estos otros datos, etc. y usted está invitado (coercionado) para proceder de la misma manera en este hombrigüero" que llamamos sociedad.

¿Qué —quién— es controlado en la nueva organización social ("sociedad de control") que corresponde a nuestra idea de una tercera forma del amo, el "discurso de los mercados"? Según Deleuze, es el individuo y debe tomarse en cuenta que el medio del control es el más tradicional: la palabra, los eslóganes, las contraseñas que cada uno debe reconocer y poner en acción cuando se le solicita demostrar su "identidad". El control completo se alcanzaría cuando se anulase por completo cualquier resistencia a las consignas y a las órdenes. Al sujeto de las sociedades de control no se lo gobierna (como en las sociedades de soberanía) ni se le hace creer que es él quien gobierna a través de sus representantes, como en las "democráticas" sociedades disciplinarias: al individuo se lo manipula por las vías administrativas, kafkianas; ésa es la diferencia esencial entre las sociedades disciplinarias y las de control. Una forma cada vez más difundida, modelo y ejemplo de la autoridad introyectada que está en vías de ser hegemónica, por ejemplo, es la instalación de electrodos en el cerebro (o de sustancias químicas) creando *cyborg*[4] que permiten incidir sobre las conductas por medio de "controles remotos". La regulación por servomecanismos exteriores llega a ser la esencia de lo que antes podía llamarse un hombre o un sujeto o un individuo que tenía la ilusión de la autonomía. Con el "aparato" insertado en el cuerpo o como apéndice imprescindible de él, la necesidad de una fuerza policial coercitiva o de consignas psicológicas para gobernar se hace superflua. El poder se ejerce organizando la secuencia de las órdenes expedidas por gobernantes cibernéticos,

[4] Se adelanta que en la vigesimotercera edición del DRAE aparecerá el vocablo *ciborg*, sustantivo masculino, definido como "ser formado por materia viva y dispositivos electrónicos". *Microchip* es ya vocablo de uso aceptado y corriente.

autorregulados, de la conducta que se incorporan al organismo y ponen en marcha las acciones y operaciones requeridas.

En este novedoso régimen, el "discurso de los mercados", constatamos una irreversible transformación del capitalismo. Lo esencial no es ya la propiedad (de la tierra, de las fábricas o de los aparatos institucionales del estado) ni la producción de mercancías. Ahora lo decisivo es el flujo vertiginoso, la rotación incesante de los servicios y de las personas asignadas a su prestación, la evaluación constante y el desplazamiento permanente de los prestatarios y los consumidores, las súbitas transferencias de masas de productores y consumidores que se negocian en bloque sin consultar la opinión de quienes están concernidos por estas operaciones —estamos tentados de escribir "los interesados" y lo haríamos si no fuese porque el "interés" por estas transacciones escapa a los individuos, a sus singularidades y a sus cuerpos físicos, convencidos como están de la inutilidad de la resistencia—. La empresa ha tomado el lugar de la fábrica (Deleuze, cit., p. 280) y las instituciones, la administración del tiempo libre, el arte, los partidos políticos, las religiones, se ponen al servicio de una organización omnipresente e invisible dedicada a forzar cambios compatibles con las siempre renovadas, siempre obsoletas, tecnologías "de punta". La culminación de este proceso del control está a la vista y sus aparatos de acción, los servomecanismos son cada vez más pequeños (nanos) y cada vez más baratos: los localizadores que permiten conocer en cada instante la ubicación de un objeto en el espacio, los movimientos que cada individuo realiza en la producción, el consumo o el ocio, la relación que el controlado guarda con otros "objetos" de la misma índole. En síntesis, nada nuevo: es el panóptico ideado por Bentham, fabulado por Orwell y llevado por Foucault al lugar focal en la reflexión sobre los destinos del hombre occidental.

9. CONCLUSIONES

¿Podrá ser el inconsciente, la freudiana máquina de soñar con sus poéticos procesos primarios de metáfora y metonimia, el último baluarte de resistencia frente al control? No otro es el sentido de nuestro discurso en este libro que se esmera en fundamentar una disyuntiva: *o el discurso de los mercados o el discurso del psicoanálisis.* Como en toda opción dicotómica se llega a un punto decisivo que es ético. El discurso de los mercados está completamente al servicio del amo y se encamina a la unificación del mundo bajo sus consignas de una manera total, como nunca lo consiguieron ni Roma, ni las religiones ni el capitalismo industrial con sus correspondientes regímenes coloniales. Su mecanismo de acción ya fue denunciado: es un soborno. Al sujeto se le ofrece la satisfacción de las demandas previamente configuradas por consignas y propaganda: una cuota o prima de placer, una participación en el proceso de dominio de los hombres, de la naturaleza, del planeta, del espacio exterior, a través de servomecanismos cada vez más eficientes y prodigiosos que producen una imaginaria —y a veces bien real— demostración de "poder" y "potencia" que hacen visibles y patentes las fantasías infantiles que responden a la castración simbólica. Esos fantasmas de gozar (respuestas a la prohibición del goce) convierten a la pasividad, al haber sido seducido, violado, castrado, golpeado en su inversa: una actividad mediada por el saber "científico" y sus instrumentos tecnológicos que permiten al operador de la maquinita gozar del poder de ese "aparato" que parece violar las leyes naturales con su ubicuidad, su telekinesia, su corrección reparadora de las diferentes impotencias o su capacidad para obtener "ganancias" generadas por el cálculo de rentabilidad (costo/beneficio). El punto de la "utilidad" de los servomecanismos y su capacidad adictiva, secuestradora de la subjetividad o de los "procesos mentales" de quien los usa, fue en su momento ampliamente desarrollado.

El número y el cálculo, como referentes universales que trascienden a las comunidades lingüísticas y uniforman a los usuarios que

obedecen al código de procedimientos de la industria tecnocientífica, parecen dominarlo todo. Esta actividad no es sino la mecanización de los "procesos secundarios" de Freud, objeto de estudio de la psicología clásica. Se explica así el retorno del interés por la conciencia, propio de la teorías cognitivoconductuales hoy en boga, y la fe en los datos neurofisiológicos, en una ciencia "dura" del cerebro que tendría que acabar por despejar los misterios de lo que algunos presuntos retardatarios siguen llamando "la psique" y que sometería los procesos mentales a un eventual manejo absoluto por medio de recursos químicos. La psicología de la conciencia, sin embargo —y es aquí donde el descubrimiento freudiano debe ser reivindicado— puede explicar y hasta controlar el "cómo" de esos procesos pero no el "qué" y sus repercusiones subjetivas. James L. McGaugh,[5] uno de los más competentes y reconocidos investigadores de la memoria humana con las técnicas de la biología contemporánea puede decir así, de modo totalmente pertinente, que él se ocupa de "los mecanismos cerebrales que hacen posible el recuerdo", es decir, no de la memoria en sí, no de lo recordado. La esencia de la memoria, como lo sabe cualquier lector que va a la *búsqueda del tiempo perdido*, no reside en el acontecimiento mismo que se recuerda, ni en los "procesos cerebrales" sino en la composición del recuerdo, en su aparición más o menos casual y caprichosa y su articulación con los fantasmas del sujeto así como en el relato que se hace a otro de aquello que se evoca. Es la "memoria involuntaria" de Proust y la "memoria inconsciente" de Freud, taladrada por la represión y el olvido, entramada con el deseo, arraigada en un goce que es el de la puesta en palabras del recuerdo. Concretamente, todo aquello que escapa a la objetivación neurocognitiva y al cálculo.

Hemos expuesto en detalle que el discurso de los mercados y el del analista, analizando sus analogías y diferencias, comparten la misma fórmula. El discurso del psicoanalista, sin embargo, se ocupa de otra cosa, del saldo, del suplemento, del sobrante, que el discurso de los mercados no puede incluir sin estallar. Eso que "sobra", irreductible al cálculo, el inconsciente, permite que se fabriquen los sueños, que se pongan en acción los procedimientos poéticos, que se pinten

[5] J. L. McGaugh, *Memory & Emotion. The Making of Lasting Memories*, Nueva York, Columbia, 2003, p. 1.

los cuadros y se compongan las obras musicales así como el goce que brota en el espectador, en el soñante, en quien asiste a lo incalculable de los encuentros sorpresivos de las palabras y de los cuerpos.

Para explorar esta modalidad de un discurso sin antecedentes, siempre nuevo, no bastan los servomecanismos intervinculados en una red que hace de cada individuo una "terminal" que recibe y emite los datos que mantiene en funciones al orden informático universal, un sujeto "predecible" para ese sistema. El "sistema" (*Gestell*) no tiene inteligencia; se maneja automática y espontáneamente sin la intervención de "persona", no falla y por eso aspira a ser reconocido como "inteligencia artificial", logro supremo de la historia universal, encarnación del Saber Absoluto. Hace falta otro sistema, otro "dispositivo". Su modelo es el de la situación transferencial propia del psicoanálisis que, a su vez, tiene un modelo: el de la supresión sensorial necesaria para dormir, cuando las palabras se liberan de las coacciones lingüísticas que organizan el discurso "normal" de la existencia y aparece a la vista esa "otra escena", la del sueño, la del espacio teatral, la de toda creación artística, bautizado por Winnicott como "espacio transicional". Es entonces cuando se pone en suspenso del tiempo de los relojes, cuando el discurso de los mercados encuentra un tope al que intenta, de todos modos, mercantilizar. El discurso de los mercados encuentra su límite en los "procesos primarios" a los que —de todos modos— se pretende transformar en espectáculo y vender según determinadas estrategias de *marketing*. El dispositivo analítico es un equivalente de esa "otra escena". En ella la puerta del gabinete del analista funciona como un "practicable"[6] que hace entrar al sujeto en el terreno de la representación, re-presentación en el sentido teatral de la palabra. El analizante encuentra, en la situación transferencial, un espacio que no es el de la *res extensa* para la puesta en discurso de su personaje. Él está ahí, en el escenario, y, a la vez, con el corte de la sesión, sale de la escena, atraviesa una puerta que lo conduce a otro escenario, el de su vida "real", donde interpreta su papel y puede descubrir que las líneas de su diálogo y la orientación de sus acciones

[6] Nuevamente corresponde insistir en la justa aplicación de la imagen lacaniana del "practicable" a la situación analítica que desarrolla de modo brillante Jacques Nassif, partiendo del ejemplo de una comedia de Shakespeare (*Measure by Measure*) a la que compara con el dispositivo de ficción donde aparece lo real que es la situación analítica. J. Nassif, *Le bon mariage. L'appareil de la psychanalyse*, París, Aubier, 1992, pp. 109-164.

han sido dictadas por ese Otro invisible, el autor pirandelliano que está a la búsqueda de sus actores.

Una alternancia de *on/off line* que es lo contrario de ese enchufarse y desenchufarse propio del sujeto inserto en las cadenas de la *web*. Prometeo desencadenado.

La contrapartida del servomecanismo alienante, su otra cara, el antídoto que denuncia las ficciones que constituyen la realidad, es el *dispositivo* inventado por Freud. El analista (su discurso) toma allí el lugar del semblante que se dirige al sujeto y lo conmina a producir los nuevos significantes amo, S_1 que serán los indicadores de su diferencia absoluta y harán posibles la separación necesaria de los significantes amo impuestos por los mercados en su campaña de anulación del sujeto y de masificación unificadora de los consumidores sobornados por las lámparas de Aladino, esas "mágicas" creaciones de la ingeniería cibernética. En otros términos, la disyuntiva es:

O el dispositivo (*Gestell*) de la economía global en esta tercera etapa del discurso del amo, la del discurso de los mercados, tendiente a la desdiferenciación subjetiva que opera mediante sofisticados aparatos cibernéticos.

O el dispositivo del psicoanálisis, opuesto a esa forclusión del sujeto que promueven las tecnociencias del cálculo y ofrece la alternativa de su propio discurso encarnado por un representante del objeto causa del deseo que es el psicoanalista.

ÍNDICE

EL INCONSCIENTE, LA TÉCNICA Y EL DISCURSO CAPITALISTA Néstor A. Braunstein

El mundo se nos presenta como un vasto complejo de servomecanismos, una “red” o telaraña que todo lo cubre. En ese conjunto, los seres que hablan tienden a perder sus diferencias a medida que se integran a él o se desintegran en él. El *hombriguero* resultante es un efecto de la técnica y está al servicio de un nuevo discurso, sustituto del discurso capitalista que, a su vez, sustituyó al discurso del amo tradicional.

En el discurso del amo el complemento era el esclavo: las sociedades regidas por ese discurso eran *sociedades de soberanía*. El discurso del capitalista produjo al proletario consumidor y, políticamente, las *sociedades disciplinarias* (Foucault). Actualmente asistimos al avance del discurso de los mercados con su correlato, las *sociedades de control* (Deleuze), que pretenden regular no sólo los actos y las palabras, sino también el deseo y los sueños.

Siguiendo una línea de investigación iniciada hace 35 años (*Psicología: ideología y ciencia*), el autor demuestra que sólo el discurso del psicoanalista (Lacan), capaz de conducir a la revelación del inconsciente, puede considerarse una opción frente a la desubjetivación impuesta por el nuevo “discurso de los mercados”.

DISEÑO DE PORTADA: MARÍA LUISA MARTÍNEZ PASSARGE

siglo veintiuno editores

978-607-03-0352-4

